DOGM
04E
NIETZ.
DIET

EMMANUEL DIET

NIETZSCHE
ET
LES MÉTAMORPHOSES DU DIVIN

Do 3c/116

LES ÉDITIONS DU CERF
29, BD LATOUR-MAUBOURG, PARIS-7e
1972

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LILLE
SÉMINAIRE DE DOGME

© *Les Éditions du Cerf,* 1972.

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS 11

PREMIÈRE PARTIE

L'INTERPRÉTER DE NIETZSCHE

INTRODUCTION : LIRE ET VIVRE 17
Chap. I. LES MÉTAMORPHOSES ET L'INTERPRÉTATION 27
1. Les *Trois métamorphoses* et la surdétermination 29
2. Les métamorphoses, la force, la forme et le devenir 33
3. La métamorphose, l'esprit, le corps et la vie 39
4. La vie et la volonté de puissance, l'art et la vérité 41
5. Le dénommer : le langage et l'interprétation 46
6. Les métamorphoses du penser et les trois écritures 49

DEUXIÈME PARTIE

LES MÉTAMORPHOSES DU DIVIN

INTRODUCTION 61
Chap. II. LE CHAMEAU ET LE DIEU MORAL 65
1. Comment l'esprit devient Chameau : la mauvaise conscience et le ressentiment 65
2. Le Chameau et la typologie du croyant 74
3. Le Dieu moral et la méta-physique de la croyance 78
Chap. III. LE LION ET LA MORT DE DIEU 85
Introduction : L'auto-dépassement de la morale 85
1. La mort de Dieu 90
2. L'athéisme critique et la généalogie 97
3. Le souhait et les ombres de Dieu 108

Chap. IV. L'ENFANT ET LES FIGURES DU SACRÉ 119
Introduction 119
1. L'Enfant et les figures du sacré comme assomption du désir 121
2. Dionysos et le Surhomme 128
3. Le mythe de l'Éternel Retour et l'affirmation du sens de la Terre 136

★

CONCLUSION 143

★

Appendice : SUR LA CHRISTOLOGIE NIETZSCHÉENNE . 145
1. Jésus dans l'histoire et la légende 146
2. Le type du Rédempteur 148
3. La « Bonne Nouvelle » 150

★

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE 155

Lorsque plusieurs citations ont même référence, le même appel de note est repris dans le texte.

C'est la théologie qui a étouffé Dieu et la moralité la morale.

La foi béatifie : par conséquent elle ment...

Vous dites que Dieu se décompose en lui-même. Mais il ne fait que muer : il dépouille sa peau morale ! Vous le reverrez bientôt, par-delà le Bien et le Mal.

Si nous ne faisons pas pour nous de la mort de Dieu un renoncement *grandiose et une continuelle* victoire sur nous-mêmes, *c'est nous qui aurons à* supporter la perte.

N'est-ce pas justement la divinité qu'il y ait des dieux, mais aucun Dieu ?

D'hommes qui prient, nous devons devenir des hommes qui bénissent !

AVANT-PROPOS

Aux véridiques
Pour « l'Ornithorhynque »

Rien n'est plus étranger au nihilisme moderne que l'injonction de Nietzsche : « Il faut vouloir *vivre* les grands problèmes par le corps et par l'âme. » Cette tâche nous est pourtant assignée par la mort de *Dieu*. Aucun gadget idéologique ne peut suffire à éluder les questions que la crise du monde contemporain pose au croyant comme à l'athée.

En face de l'écroulement des valeurs traditionnelles, chacun se doit de repenser le sens ou le non-sens de son existence. Par sa radicalité, la critique nietzschéenne, semblable en cela à la critique freudienne, interdit les fausses solutions du nihilisme passif. Si Nietzsche est le penseur fondamental pour qui veut échapper à la frivolité rassurante du « divertissement », c'est qu'à tout moment il nous force à être nous-mêmes et que la probité philologique refuse de prendre des convictions pour des raisons.

Aux facilités de la « libre-pensée » comme aux consolations de la foi, il oppose la terrible exigence de la véracité.

La pensée de Nietzsche récuse à l'avance tout compromis, car elle place chacun face à lui-même. Mais elle le fait d'une manière proprement philosophique. Son caractère « engagé » ne la fait nullement sombrer dans les jeux d'une brillante rhétorique sentimentale — sa vigueur repose sur une rigueur qu'il ne faut jamais négliger.

C'est pourquoi nous avons préféré renoncer aux facilités de l'essai pour tenter de suivre, en sa complexité déroutante, la

démarche d'une pensée dont la hardiesse masque la cohérence conceptuelle. Nietzsche est un auteur difficile. Il ne nous a paru ni possible, ni souhaitable de simplifier la problématique de l'interprétation nietzschéenne. C'eût été trahir Nietzsche, se moquer du lecteur et prendre à la légère le problème de Dieu, où se joue notre existence, quelque pari que nous fassions. C'est pourquoi ce petit livre espère être fidèle à la probité chère à Nietzsche. Nous y avons exposé sa pensée avec autant de précision qu'il était possible dans un cadre aussi restreint, préférant apparaître comme un « consciencieux de l'esprit » plutôt que comme un bouffon de Zarathoustra ; plutôt la lourdeur de l'esprit de pesanteur que la légèreté séductrice d'une danse qui tient plus de la crise épileptique que de l'innocence de l'Enfant.

Nous savons bien que c'est une gageure, à une époque où Nietzsche est prétexte à tous les délires du nihilisme triomphant, que de tenter de penser le divin avec Nietzsche. Au risque de paraître intempestif, c'est ce que nous avons fait. Dans une première partie, nous présentons l'ensemble des thèmes et des concepts centraux de la philosophie nietzschéenne. Cette exposition pose le cadre dans lequel l'interprétation de Nietzsche peut être abordée dans sa radicalité. Nous avons délibérément sacrifié l'anecdotique pour tenter de saisir ce qui, dans l'annonce de la mort de Dieu, est essentiel, et organiser ce que Nietzsche dit du divin en fonction des métamorphoses de l'interprétation.

Les notes précisent notre exposé, soit en renvoyant le lecteur aux textes sur lesquels nous nous appuyons sans pouvoir les citer, lui fournissant ainsi la possibilité de vérifier notre interprétation de Nietzsche, soit en esquissant certains rapprochements qui nous ont semblé pertinents (en particulier avec Freud), soit enfin en marquant les prises de position philosophiques à l'œuvre dans notre propre lecture de Nietzsche. Enfin, une brève analyse de la christologie nietzschéenne termine notre étude qui a surtout voulu « bien lire » Nietzsche.

Si ce modeste travail d'ouvrier de la philosophie a quelque mérite, il le doit à nos amis qui ont bien voulu aider de leurs conseils et de leurs critiques. M. le professeur Jean Granier nous a maintes fois aidé à saisir la complexité du penser nietzschéen et la radicalité de sa problématique concernant la Mort de Dieu, en marquant ses inéluctables et terrifiantes conséquences, pour quiconque, comme c'est notre cas, tente de définir un athéïsme conséquent. Ses critiques et ses remarques nous ont aidé à préciser l'interprétation que nous proposons de l'ensemble de la philosophie de Nietzsche.

Michel Servière a attiré notre attention sur l'importance de l'écriture de Nietzsche. Ce que nous en disons, ainsi que nos remarques concernant l'art et le « kantisme de Nietzsche », doivent beaucoup à sa vigilante amitié. Que Christiane Servière et le Dr Michèle Diet trouvent ici l'expression de notre gratitude pour l'aide qu'elles nous ont apportée lors de la relecture et de la mise au point du manuscrit.

L'important, en cette époque d'histrionisme intellectuel, est de poser les vrais problèmes. Si avec toutes ses imperfections, notre exposé peut aider croyants et athées à comprendre la problématique nietzschéenne et les terribles questions qu'elle pose, nous estimerons notre but atteint.

Bois-Guillaume, près Rouen
le 30 juin 1972.

PREMIÈRE PARTIE

L'INTERPRÉTER DE NIETZSCHE

INTRODUCTION

LIRE ET VIVRE

Le degré de vérité que supporte *un esprit, la dose de vérité qu'un esprit peut* oser, *c'est ce qui m'a servi de plus en plus à donner la véritable mesure de la valeur. L'erreur (c'est-à-dire la foi en l'idéal), ce n'est pas l'aveuglement : l'erreur, c'est la lâcheté* 1.

Nietzsche fut et demeure un intempestif. Si son exigence de véracité l'a amené à montrer, contre la pseudo-éternité de la nature humaine des métaphysiciens, le caractère historique de notre existence, il a accompli dans le moment même où il explorait la réalité présente le mouvement critique qui en dévoilait les origines et traçait les avenirs possibles.

Si sa pensée est réaliste, elle n'est en aucune manière asservie au « petit fait-alisme » positiviste, car elle saisit ce qui est comme un résultat et un commencement. C'est pourquoi, sur le fond d'une reconnaissance de ce qui est, elle nous interdit d'en faire un absolu. *L'amor fati* doit se comprendre comme l'acceptation de la nécessité présente, mais aussi comme son dépassement par une critique qui reconnaît que la réalité est en devenir et refuse d'hypostasier le présent en un absolu. Être intempestif, c'est précisément assumer sa condition historique tout en la surmontant

1. EH, Préface, § 3. On trouvera la liste des sigles utilisés ainsi que les références complètes des ouvrages cités dans les notes, à la fin de ce volume : « Orientation bibliographique », pp. 155 ss.

par une critique qui la situe dans son devenir. C'est donc à la fois refuser l'historicisme et le platonisme, dans la mesure où ces attitudes absolutisent un aspect du réel [2].

Si l'enracinement historique est essentiel à la vie et à la pensée, il interdit au philosophe de postuler jamais l'accession à une « vérité » absolue, par-delà le devenir. Dans le moment même où Nietzsche fait retour au caractère temporel de l'existence humaine, il nous révèle que la connaissance et les valeurs ne peuvent être que relatives. Dès lors, le devenir nous oblige à reconnaître le caractère perspectiviste de notre pensée. Il n'est pas de connaissance sans point de vue, et toute prétention à une contemplation désintéressée nous est interdite [3]. Nous ne pouvons sortir du temps, ni dénier que c'est à partir du lieu où s'insère notre corps vivant que sont possibles action et pensée. Nous ne pouvons échapper ni à l'ici, ni au maintenant. L'existence et la connaissance sont inéluctablement situées. Le devenir et notre être-corps nous rendent incapables d'un savoir absolu. Toute pensée est relative.

S'il n'est pas pour l'homme de possibilité d'échapper à sa condition temporelle et incarnée, le perspectivisme est inhérent à la connaissance. L'être ne peut être saisi par lui qu'en fonction des formes de pensée que fournit la culture à l'individu. De plus, la spontanéité des instincts et des désirs est la force qui instaure le rapport de l'homme au monde.

La connaissance est non seulement asservie à la relativité historique et culturelle, elle est de plus grevée de tout le poids des idiosyncrasies instinctuelles sans lesquelles elle ne saurait exister. La pensée du monde n'est qu'une interprétation, et la « connaissance pure » qu'une fiction à jamais irréalisable.

2. V. de P., t. II, livre III, § 306, et FW V, § 357.
3. V. de P., t. I, l. I, § 175 et ASZ II, « De l'immaculée connaissance ».

Est-ce à dire qu'il n'est plus de vérité ? Le relativisme aboutit-il au scepticisme cynique du « à chacun sa vérité » ? Non, car si la découverte du perspectivisme révèle que la saisie de l'être n'est pour l'homme qu'interprétation, ce terme ne doit nullement être entendu comme faisant appel à un subjectivisme absolu. En effet, le phénomène n'est pas pour l'interprète une vide apparence, mais l'apparition de l'être pour un vivant en situation. Le relativisme nietzschéen, s'il récuse l'absolu et toute réification « d'essences éternelles », ne nous voue pas au « n'importe quoi ».

En effet, si l'interprétation implique le pluralisme, elle n'est pas seulement relative, elle est aussi rationnelle. Si « la vérité n'est pas quelque chose que les uns possèdent et que les autres ne possèdent pas », autrement dit si elle n'est pas le contraire immuable et éternel de l'erreur, il est possible de distinguer des degrés dans l'apparence. Conscients du caractère relatif de notre interprétation, nous pouvons indéfiniment l'affiner et, en faisant varier les perspectives, éliminer les erreurs grossières de l'anthropomorphisme métaphysique pour élaborer des interprétations plus honnêtes, plus fidèles au texte de l'être. Car l'expérience exégétique de Nietzsche lui a appris que s'« il n'y a pas d'interprétation seule béatifiante », on ne peut cependant dire n'importe quoi de n'importe quoi.

Le « Don Juan de la connaissance », qui sait faire varier ses points de vue sur le réel, s'il se risque sur la mer des possibles et compose les phénomènes en artiste, n'est pas seulement un tentateur séducteur, il est aussi un expérimentateur, en quête de l'épreuve de réalité, affinant ses méthode et approfondissant son rapport à l'être [4].

4. Sur la notion d'interprétation — qui, à la différence de l'herméneutique de M. Ricœur, ne présuppose aucun texte absolu donné au décryptage et précédant l'interpréter, cf. GM III, § 24 ; FW V, § 374 et S III, pp. 489 et 903.

A partir de cette esquisse générale du philosopher de Nietzsche, nous pouvons comprendre les difficultés de compréhension qui ont donné naissance à tant de contresens.

Le premier obstacle à la compréhension est le caractère apparemment contradictoire des assertions nietzschéennes. En effet, il n'est pas de jugement de Nietzsche auquel on ne puisse opposer une énonciation contraire, et ceci souvent dans la même œuvre, ce qui écarte les facilités d'une critique historicisante qui mettrait les contradictions au compte d'une évolution, voire d'une « coupure épistémologique ». On peut certes brutalement attribuer à la folie ce qui, de l'œuvre nietzschéenne, choque notre bon sens. Mais outre l'illusion propre à ce genre d'explication rétrospective, on ne saurait faire d'un tréponème un destin, et à supposer même qu'elle fût justifiée, une telle affirmation ne nous dispenserait nullement d'examiner si le texte de Nietzsche fait sens dans son rapport au réel [5]. Enfin, voir dans les contradictions l'effet d'un jeu subjectif avec les apparences ou les étapes d'un mouvement infini de transcendance ou les éléments d'une Vérité totale, c'est oublier que Nietzsche refuse tout subjectivisme, que le dépassement *(Ueberwindung)* est essentiellement approfondissement et transformation du dépassé, et qu'enfin l'idée d'une Totalité ou d'un Au-delà sont caractéristiques d'une métaphysique qu'il rejette. En fait, toutes ces lectures sont inacceptables. Si nous sommes tentés d'y adhérer, c'est que nous demeurons dans la croyance en la logique véhiculée par le langage. Nous faisons spontanément une lecture métaphysique du texte nietzschéen, alors qu'il faut l'interpréter

5. On ne saurait trop souligner, en cette époque où règne l'angélisme du signifiant, que la notion d'interprétation mise en œuvre par Nietzsche à partir d'un retour au corps implique une épreuve de réalité. Réduire la pensée de Nietzsche à son texte, c'est méconnaître l'importance fondamentale du *Versuch*, de l'essai-expérience par et dans quoi l'interprétation s'affronte au réel.

selon la méthode généalogique. Les contradictions cessent d'apparaître comme vices rédhibitoires dès lors qu'on comprend avec Nietzsche que la réalité en devenir n'est pas univoque et que l'on décrypte le sens des énoncés en les référant à la perspective où ils prennent sens. Nous ne comprendrons Nietzsche que dans la mesure où nous renoncerons à un point de vue prétendûment absolu, pour dégager les niveaux et les perspectives où les différents énoncés peuvent prendre place de manière significative dans un ensemble irréductible à une totalité logique, parce qu'ouvert [6].

Le second obstacle, qui n'est pas sans rapport avec le premier, tient à l'atmosphère des écrits nietzschéens. Les plus violentes invectives y côtoient la sérénité élégiaque, la froideur scientifique, voire le pédantisme universitaire, y voisinent avec l'incandescence de la passion, voire avec les effusions mystiques. Positivisme, romantisme, psychologisme, rigorisme logique, prédication éthique, esthétisme se succèdent et se côtoient dans cette œuvre foisonnante. Et certes, il est plus facile de voir le chaos que de comprendre comment peut en surgir une étoile dansante. C'est pourquoi chacun, selon ses préjugés, ses convictions ou son humeur, tente de réduire Nietzsche à un aspect, à une tonalité, afin de pouvoir le rejeter ou l'adorer, ce qui n'a finalement pour but qu'une seule chose : éluder les problèmes que Nietzsche nous pose et où le sens même de notre être est en jeu. C'est pourquoi l'on n'en a pas fini avec les annexions, les récupérations ou les rejets sommaires d'une pensée qui sape les origines de toute foi. Les croyants de tout poil trouvent en Nietzsche leur pierre d'achoppement, car sa pensée dénonce toute croyance

6. La pensée nietzschéenne de l'interprétation s'oppose radicalement à tout monisme et à tout logicisme. Pluralisme et perspectivisme sont essentiellement liés dans l'interpréter de l'être in-déterminé.

absolue comme une faiblesse. Le dogmatisme — se prétendît-il « nietzschéen », comme la caricature nazie — est par essence incapable de comprendre une pensée avant tout soucieuse du réel et de la véracité [7].

C'est que le texte nietzschéen est d'une terrible exigence, il ne se laisse pas réduire à une lecture intellectuelle, même s'il a toute la cohérence conceptuelle propre à la philosophie. Pour le comprendre, il faut allier l'honnêteté intellectuelle exigée par la justice au souci de véracité qui incarne et éprouve sa signification dans un sens vécu. Comme pour Marx et pour Freud, nous sommes confrontés, avec Nietzsche, à une pensée qui demeure inaccessible à celui qui refuse de la mettre à l'épreuve de la vie.

Nietzsche refuse de séparer la pensée et la vie. C'est dire que ses « preuves » n'ont aucun sens pour qui, prisonnier de ses convictions, refuse ou s'avère incapable de les éprouver. En cela, Nietzsche est bien une fatalité. A elle seule, l'attitude que l'on prend à l'égard de son œuvre vaut comme symptôme. Impitoyablement, elle fait apparaître la hiérarchie entre les forts et les faibles, les véridiques et les histrions. Car ce que demande la pensée nietzschéenne, c'est le courage d'affronter dans sa radicalité la situation tragique de l'homme dans son rapport à l'être.

Nietzsche ne craint rien tant que les disciples et les croyants [8]. Son œuvre, à la différence de tout système, ne prétend pas enfermer la « Vérité » ; bien plutôt, elle libère les possibles à venir et si elle met bas toutes les idoles, c'est pour exiger de chacun de devenir celui qu'il est.

7. On peut donner comme affligeants exemples de l'impuissance à penser, le livre du R.P. de LUBAC (*Le drame de l'humanisme athée*), celui de G. LUKACS (*La destruction de la raison*, Arche, 1958) et celui de J.M. REY (*L'enjeu des signes*, Seuil, 1971). A ce sectarisme qui prend ses convictions pour des raisons, on peut opposer l'honnêteté intellectuelle d'un K. Jaspers ou d'un H. Lefebvre.

8. Cf. ASZ I, « De la prodigue vertu », § 3.

Affronter l'être et vivre dans la véracité le tragique de la finitude humaine, bien peu en sont capables. Le nihilisme et la mort de Dieu n'ont engendré que de nouvelles convictions plus plates, plus utilitaires que l'ancienne foi. De nouvelles idoles ont remplacé le Dieu chrétien, afin que ne soient pas posés les vrais problèmes. Les Églises font comme si de rien n'était, les athées ont remplacé Dieu par l'Histoire, la Science, le Progrès, la Révolution, le Confort ou l'Érotisme [9]. Nous assistons au règne planétaire du Dernier Homme, c'est-à-dire de l'être asservi à l'utilitarisme le plus plat, prêt à tout pourvu qu'en ce monde ou dans l'autre on lui donne le bonheur.

L'athéisme de Nietzsche, comme celui de Freud, est absolu. Il démasque sans pitié les illusions consolantes par lesquelles l'homme se rassure en prenant son désir pour la réalité. Mais une fois le sujet conscient destitué de sa toute-puissance et l'illusion religieuse démasquée, il faut encore comprendre et assumer les conséquences de la disparition du Dieu garant de l'ordre de l'univers. A force de proclamer sur tous les tons « la mort de Dieu », athées et croyants ont réussi à s'assourdir pour ne pas entendre la terrible question qu'elle pose. Mais la vaine agitation politique, la frénésie technologique et tous les hédonismes parviennent mal à occulter la perte du sens. Le pathos de « l'absurde » lui-même n'était qu'un moyen de masquer le « rien n'est vrai, tout est permis » du nihilisme. — Le naufrage de l'idéal ne peut être dissimulé plus longtemps [10]. Les crises prévues par Nietzsche ont eu lieu. L'homme est devenu plus petit, plus

9. Cf. ASZ I, « Prologue », § 5, « De la guerre et des guerriers, « De la nouvelle idole » (l'État) ; II. « De grands événements » (la révolte du ressentiment) ; IV. « De la science ».

10. Cf. FW V, § 343 ; V. de P., t. II, l. III, § 100 ; V. de P., t. II, l. III, § 121 ; V. de P., t. II, l. III, § 403.

mesquin encore. Planétairement règne la barbarie. Si la critique marxiste garde toute sa vérité, il semble que les espoirs qu'elle portait aient fait long feu : les « aberrations » du socialisme sont les conséquences nécessaires de la pensée de Marx, dans la mesure où, malgré sa grandeur, ce dernier, emporté par l'optimisme nécessaire à l'action, n'a pas totalement liquidé les présupposés métaphysiques (chrétiens) qui animent sa pensée et devaient amener nécessairement le surgissement d'un nouveau dogmatisme [11].

Mais les tares du socialisme « métaphysique » n'effacent rien de l'abjection et des crimes du système capitaliste, et ce n'est certes pas parmi les technocrates ou les P.D.G. que surgira le Surhomme.

Aucun système politique ne fournira la réponse aux questions que se pose l'homme sur sa « destinée » [12].

Intempestive est certes la question de la mort de Dieu pour « l'athée » à la petite semaine et le croyant satisfait. Libre à eux de se contenter de la médiocrité ambiante et de vivre au hasard de leurs fantasmes. Nous tenterons avec Nietzsche d'affronter le tragique de la condition humaine et d'expérimenter les vues qu'il nous propose, car « nous sommes embarqués ». Il y va du sens de notre vie, il y va de l'avenir ; nous ne pouvons éluder plus longtemps la question « à quoi bon ». Si le but manque, il

11. La critique du « stalinisme » ne peut être que philosophique. Elle doit lier le souci de la réalité à l'effort théorique pour dissiper les ambiguïtés ou les insuffisances de l'œuvre de Marx. Ce qui ne peut être fait qu'à la condition d'une critique radicale des interprétations scientistes et moralisantes qui ont fait et font du marxisme un dogmatisme du Savoir Absolu ou l'enjeu d'un sentimentalisme métaphysique.

12. Une telle thèse paraît certes « idéaliste ». A qui sait lire, elle n'apparaît pourtant pas étrangère à la pensée de Marx dans sa radicalité philosophique. Pour toutes ces questions, on se reportera aux différents ouvrages d'H. Lefebvre.

nous faut le créer. « Dieu est mort. » Il faut choisir entre Éros et Thanatos [13].

13. On ne peut, sous peine de paraphrase, expliquer un auteur en et par lui-même. Nous serons donc amenés, au fil des pages, à faire appel à des concepts étrangers à Nietzsche pour expliquer sa pensée. C'est sans nul doute chez Freud que l'on trouve les concepts les plus appropriés à l'exposition de l'interpréter nietzschéen. Non seulement ce dernier s'est explicitement réclamé de Nietzsche (ce qui devrait poser un problème aux tenants de la lecture idéologique hégéliano-lacanienne de la psychanalyse), mais nombre de concepts et de développements fondamentaux de Nietzsche et de Freud (notamment dans la critique de la philosophie métaphysique et de la religion) convergent de manière singulièrement significative. C'est pourquoi, sans du tout postuler l'identification du similaire, nous exposerons la pensée de Nietzsche à l'aide de concepts analytiques, et parfois phénoménologiques.

Sur Nietzsche et Freud, cf. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie ;* J. GRANIER, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche ;* P. TROTIGNON « Caligula philosophe », in *Revue philosophique* no 3, PUF, 1971.

CHAPITRE I

LES MÉTAMORPHOSES ET L'INTERPRÉTATION

La question : « Qu'est-ce que c'est ? » est une façon de poser un sens, *vu d'un autre point de vue. — L'« essence », l'« être » sont une réalité perspectiviste et supposent une pluralité. Au fond, c'est toujours la question : « Qu'est-ce que c'est* pour moi ? » (...) 14.

Si la question de Dieu est centrale pour Nietzsche comme pour Pascal et Kierkegaard, elle ne l'est pas de la même manière. En effet, si Nietzsche a vécu la Mort de Dieu comme un drame personnel, sa réflexion dépasse de beaucoup le seul plan existentiel. Ce qui est en question dans cet événement n'est pas psychologique ou anthropologique, mais « ontologique ». Nietzsche détruit la métaphysique et la théologie, mais il fait ressurgir dans le désert du nihilisme la question philosophique du rapport de l'homme à l'être. Ne nous y trompons pas. La « psychologie » nietzschéenne, lors même qu'elle récuse tout formalisme en insérant la pensée dans la vie qui la produit, a finalement le statut de la « Critique » kantienne 15. Démasquer les fausses valeurs, établir des typologies, mettre au jour les surdéterminations, ne sont que les moyens d'une véracité qui, par-

14. V. de P., t. I, l. I, § 204.
15. Cf. à ce propos B. BUEB, *op. cit.*, et notre compte rendu : « Nietzsche », in *Revue philosophique* no 3, PUF, 1971.

delà le Bien et le Mal, cherche à élucider ce qu'il en est de l'être. C'est dans la mesure où toute la philosophie occidentale comme métaphysique se fonde sur des schèmes de pensée théologiques et moraux issus de Platon et du judéo-christianisme que le philosophe ne peut éviter de poser la question théologique. Tous les philosophes ont été des théologiens ; le philosophe qui veut se débarrasser des illusions morales et religieuses ne peut le faire qu'au prix d'une critique radicale de la Transcendance [16]. Si la métaphysique et la foi sont des illusions, il ne suffit pas de les rejeter, il faut comprendre leur genèse et leur fonction ; faute de quoi, l'on retombera dans les pièges de la Morale, cette « Circé des Philosophes » [17]. Le retour à la réalité immanente et la volonté d'assumer le tragique ne prennent effectivité que si l'on a compris dans leur nécessité les illusions qui constituent les arrière-mondes. Autrement dit : Si Dieu est le principe qui donne sens et fondement aux conceptions métaphysiques de la réalité, sa disparition implique une révision complète de notre pensée de l'être [18]. Bien plus, la fausseté de l'Idéal ne peut être réduite à une « erreur » sans consistance. La force, la nécessité et la durée de l'illusion théologique nous obligent à considérer l'être de l'homme et à inclure dans l'être lui-même la possibilité de la tromperie. L'impossibilité de croire plus longtemps au Dieu moral véracе nous oblige à faire de l'illusion une détermination essentielle de l'existence humaine et à identifier l'être lui-même au « malin génie » de Descartes [19].

La tradition occidentale a lié sa conception de l'être à sa foi en un Dieu bon. Au moment où le progrès de la science et les contradictions de l'Idéal rendent irrecevables les assertions de la métaphysique, Nietzsche s'essaie à penser l'être au-delà des

16. Cf. M, « Préface » ; FW III, § 151 ; MAM, § 110.
17. Cf. V. de P., t. II, l. III, § 544 ; WZM I, § 362 ; J, § 6, § 187 : *Opus Posthumum*, § 607, cité par J. GRANIER, *op. cit.*, p. 165.
18. M, Préface.
19. V. de P., t. II, l. III, § 108 ; t. I, l. I, § 212 ; t. I, l. I, § 138.

illusions morales et religieuses. S'il est vrai que le problème de Dieu est au centre de la philosophie nietzschéenne, mais qu'il n'est pas séparable de la question de l'être et du sens, nous ne pouvons comprendre la manière dont Nietzsche le pose sans avoir préalablement compris sa démarche de pensée et exposé les intuitions et concepts nous permettant de comprendre d'où il parle et comment il interprète.

1. *Les* Trois métamorphoses *et la surdétermination*

Il n'y a pas d'interprétation seule béatifiante [20].

Comprendre Nietzsche, ce ne peut être que parcourir avec lui l'itinéraire existentiel qui, récusant toute « méthode », fait surgir problèmes et perspectives dans l'appropriation et l'approfondissement philosophiques de l'expérience vécue. Car l'on ne peut, en cette œuvre, séparer ce qui se vit et ce qui se dit. C'est pourquoi elle demeure inaccessible à une pure connaissance d'entendement. Si *Ainsi parlait Zarathoustra,* ce « livre pour tous », est demeuré un « livre pour personne », c'est que « ce pourquoi on n'a pas d'expérience vécue *(Erlebnis),* on n'y a pas accès ».

Pourtant, à qui sait lire, Nietzsche livre le moyen de faire sienne cette œuvre écrite avec du sang et qui révèle que le « sang est esprit [21] ». En effet, l'ensemble du texte nietzschéen s'éclaire et fait sens pour qui s'incorpore la vérité des *Trois métamorphoses.*

Des trois métamorphoses inaugure, après le Prologue, les *Discours* de Zarathoustra. Cette situation attire déjà l'attention et de fait, il est le prélude où s'exposent — de manière masquée

20. *Lettre à C. Fuchs,* 26 août 1888.
21. ASZ I, « Du lire et de l'écrire ».

— les règles du jeu constituant le discours philosophique de Nietzsche. Ce court texte est en effet le fil d'Ariane qui permet au lecteur de s'engager dans le labyrinthe du récit nietzschéen et nous dévoile la trame de l'œuvre toute entière.

Ce qui frappe, dès l'abord, c'est que les trois figures symboliques [22] du Chameau, du Lion et de l'Enfant ne se laissent réduire à aucune détermination conceptuelle les figeant en essences univoques.

L'évolution par transfigurations, qui nous est ici exposée, peut en effet se lire à plusieurs niveaux et de différents points de vue. D'emblée, le texte dans sa rigueur laisse pourtant place à plusieurs interprétations. Il nous révèle par là qu'à la différence du Logos métaphysique, linéaire reflet d'un réel univoque, le discours de Nietzsche est toujours multidimensionnel [23], déployant dans l'espace du texte philosophique une pluralité de significations hiérarchisables — mais non totalisables — auxquelles le lecteur-interprète donne leur sens en les référant à l'aspect du réel qu'elles désignent [24].

Ce qui caractérise l'ensemble du texte nietzschéen, c'est le

22. Rappelons qu'à la différence de l'allégorie, le symbole ne se réduit pas à l'expression d'un concept par une image. Essentiellement surdéterminé, il se caractérise par le caractère « naturel » de la liaison signifiant-signifié. Le signe y surmonte l'arbitraire linguistique ; le signifiant, par-delà sa valeur dénominative objective, tire sa puissance de la connotation pour invoquer-évoquer dans le signifié le réel qu'il traduit. Le propre du symbole est de faire advenir à la parole le hors-texte, c'est-à-dire le corps et le désir origines de tout langage, mais aussi la nature. Au sens que donne Nietzsche à ce mot, le symbole est « physiologique ». Cf. à ce propos F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* et PB, « Sur la vérité et le mensonge en un sens extramoral ».

23. Nous employons ce mot en référence à « l'unidimensionalité » telle qu'elle est définie par H. Marcuse. L'idéologie, la linguistique formelle et la métaphysique se rejoignent dans leur réduction du réel à la logique du discours : toutes trois ne croient qu'à la « grammaire ».

24. La réduction, scientifiquement légitime, du langage à la langue comme objet de la linguistique, devait aboutir à l'actuelle métaphysique du signifiant, dès lors qu'on réduisait le psychologique du langage à la logique binaire de la phonétique formelle. Plus prudent, Saussure n'a jamais pour sa part identifié sens et signification, et maintient l'existence hors-texte d'un référend que le signe désigne. (Cf. F. de SAUSSURE, *op. cit., passim.*)

pluralisme des significations lié à la surdétermination incluse dans toute parole tenue par un vivant pour fixer le flux protéiforme du devenir.

Les *Trois métamorphoses* sont d'abord la transcription poétique de l'itinéraire spirituel de l'individu F. Nietzsche [25]. Le Chameau symbolise alors le garçon trop sage que ses camarades d'école appelaient « le petit pasteur », le jeune et brillant professeur de philologie à l'Université de Bâle, l'admirateur passionné de Schopenhauer et de Wagner. Au respect du Chameau succède, avec la maladie, la remise en question radicale des valeurs et des savoirs établis accomplie par le Lion ; c'est le moment où Nietzsche trouve dans l'histoire comparée, la science et la psychologie, les instruments du grand soupçon. L'Enfant correspond enfin au Nietzsche créateur de valeurs nouvelles par-delà toute négation. Mais, si ces trois figures rendent bien compte du devenir de Nietzsche, elles ne se réduisent pas aux étapes d'une évolution historique. En effet, elles désignent les dominantes caractérisant l'attitude de Nietzsche à un moment donné, non des essences univoques. En un sens, le Nietzsche de *La naissance de la tragédie* est déjà l'affirmateur de *Ainsi parlait Zarathoustra.* C'est pourquoi les Métamorphoses ne sont pas seulement la description d'une genèse, mais aussi la description d'une structure. Le Chameau, le Lion et l'Enfant s'affrontent dans l'esprit comme des instances en lutte pour la domination. De la lutte de ces forces émerge une forme d'esprit dominante qu'il est légitime de désigner selon l'instance qui l'emporte. Ainsi, les *trois Métamorphoses* ne sont pas seulement une biographie en un sens purement historique, elles nous livrent aussi l'idiosyncrasie constituant la personnalité de Nietzsche [26].

Mais les *Trois métamorphoses* comme genèse et structure

25. Cf. Lou ANDRÉAS-SALOMÉ, *Frédéric Nietzsche,* GIB, 1970.

26. Sur les concepts de genèse, structure, dominante, cf. L. ALTHUSSER, *Lire le Capital,* 2 volumes, Maspero, 1970. Mais nous les employons en un sens héraclitéen (cf. *infra*).

valent bien au-delà de l'anecdotique et de l'individuel. En effet, à travers la reconstruction idéale du devenir de Nietzsche, elles donnent à penser à l'interprète le « comment » du « Deviens celui que tu es ». D'un point de vue « anthropologique », elles décrivent l'accession à l'être-soi de l'individu autonome. A la soumission et à l'apprentissage infantiles succède la révolte de l'adolescent, se libérant par la critique de toute autorité pour parvenir à l'indépendance créatrice de l'adulte. D'un point de vue « culturel », artistique, scientifique ou philosophique, elles nous livrent le secret du « génie » [27] : assimiler les savoirs, les savoir-faire et les valeurs par la contrainte et le travail, pour découvrir leur insuffisance dans le moment où on les domine, et les surmonter par la création. Enfin, dans une perspective « historique », elles retracent « l'histoire monumentale de l'Occident » passant de l'âge théologique et métaphysique à l'âge scientifique et positiviste qui devrait lui-même ouvrir par-delà le nihilisme l'ère du Surhomme [28]. Nietzsche a non seulement pensé, mais vécu tout cela. C'est pourquoi, comme Hegel, Marx ou Freud, il peut avoir conscience d'être une fatalité qui brise en deux l'histoire de l'humanité sans tomber dans un délire narcissique. Car ce qu'il a découvert par un continuel dépassement de soi, c'est la vérité de notre culture judéo-chrétienne comme non-sens et contre-sens, et la nécessité tragique d'une transvaluation de toutes les valeurs. Les *Trois métamorphoses* ont valeur exemplaire parce qu'en transcrivant le sens de l'existence de Nietzsche, elles mettent au jour le sens — la signification et la direction — de l'évolution de la culture occidentale en nous assignant la tâche d'y mettre fin, en lui assignant une fin [29].

27. Cf. pour ce concept VB II, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », § 2.
28. Cf. GD, « Comment le "Monde-Vérité" devient une fable ».
29. Cf. EH, « Pourquoi je suis un destin » et A, « Loi contre le christianisme ».

Nous verrons enfin que les *Trois métamorphoses* nous livrent le moyen d'interpréter l'interprétation de Nietzsche en nous révélant d'où et comment il parle.

Mais auparavant, il nous faut interroger l'œuvre de Nietzsche et voir ce qu'une patiente rumination soucieuse de probité philologique [30] nous permet d'y lire.

2. *La métamorphose, la force, la forme et le devenir*

Que faut-il entendre par « métamorphose » ? Le mot *(Verwandlung)* implique le devenir et le changement. C'est, singulièrement, la transfiguration par laquelle la chrysalide devient papillon.

La métamorphose, c'est le destin de la larve qui apprend à voler. Ce qui est ici à l'œuvre, c'est le « Deviens ce que tu es » par lequel un être réalise ses possibles. Nietzsche attire ici notre attention sur l'errance *(Wandeln)* en et par laquelle on devient soi en changeant de forme, c'est-à-dire de tournure *(Wende)* d'esprit. Le libre processus de la maturation naturelle s'accorde à la nécessité *(Notwendigkeit)* pour constituer un destin où le Vouloir organique est le tournant de la nécessité *(Wende der Not)* [31]. La métamorphose, c'est le devenir naturel par lequel un être se transforme selon une succession d'étapes où émergent des formes spécifiques. Remarquons cependant que, si le temps est ici le moteur d'un développement, le devenir à l'œuvre s'oppose radicalement à toute « méthode » de type cartésien — présupposant la soumission à un ordre des raisons extrinsèque à la vie — comme à toute genèse dialectique, dont la nécessité implique l'existence d'une fin présente dès le commencement.

30. Cf. V. de P., t. I, l. I, § 57-58 ; A, § 52, § 59 ; MAM I, t. II, § 636-637 ; GM, § 11 ; et l'analyse de J. GRANIER in *Le problème...*
31. ASZ III, « D'anciennes et de nouvelles tables », 30.

S'il est vrai que « nous sommes tous hégéliens », c'est au sens précisément où « nous attribuons instinctivement au devenir, à l'évolution, une signification plus profonde, une valeur plus riche qu'à tout ce qui " est " [32] », et non pas parce que la logique serait la mesure du réel. Si l'évolution qui constitue la métamorphose inclut bien la douleur et la négation inhérentes à toute création, elle marque l'émergence de figures spécifiques irréductibles à tout concept et que leur surdétermination rend rebelles à toute « relève » *(Aufhebung)* dialectique. La métamorphose est biologique et non pas logique. Sa nécessité est interne parce que le changement qui s'y opère est l'acte par lequel la vie se surmonte et se domine en accroissant sa puissance *(Ueberwindung),* et non la soumission d'une conscience qu'un devenir logique obligerait à dépasser les moments imparfaits de son développement vers une totalité parfaite *(Aufhebung)* [33].

Métamorphose implique changement de forme. Mais la forme n'advient que comme résultante lorsqu'on ne sépare pas la force de ce qu'elle peut. La forme n'est pas pour Nietzsche l'essence logique de la métaphysique s'offrant à la contemplation désintéressée du sage, mais la figure qui surgit, pour un vivant, du combat des forces en conflit. La forme n'est jamais que ce qui, des forces, « prend tournure » pour qui se tourne vers elles. Les métamorphoses du réel sont donc toujours liées aux « conversions » de l'esprit. C'est ce qu'exprimait déjà *La naissance de la tragédie* (1872) dans la bipolarité symbolique d'Apollon-Dionysos et l'opposition de l'homme théorique et de l'homme tragique [34]. Partant de la tragédie grecque, Nietzsche y transformait ce que lui avaient livré ses connaissances philologiques en catégories philosophiques. Et l'on peut dire que l'opposition apollinien-dionysiaque est l'intuition originaire constitutive de sa pensée. C'est pourquoi il nous faut tenter d'en saisir le sens. Apollon symbolise la stabilité de la forme, la belle apparence, la permanence de l'être et l'éternité de l'idée contemplée, tandis que Dionysos évoque le devenir de la force, le fond originel, le changement ressenti dans la douleur de la contradiction.

Expériences psychologiques fondamentales : le mot d'« *apollinisme* » désigne la contemplation extasiée d'un monde d'imagination et de rêve, du monde de la *belle apparence* qui nous délivre du devenir ; le *dionysisme,* d'autre part, conçoit activement le devenir, le ressent subjectivement comme la volupté furieuse du créateur, mêlée au courroux du destructeur [35].

Nietzsche comprend Apollon et Dionysos comme les deux forces et les deux attitudes qui donnent à la culture grecque son incomparable grandeur.

Les deux dieux, dans leur parenté, expriment l'expérience grecque du tragique de l'existence en la sacralisant.

32. FW V, § 357.

33. L'opposition de Nietzsche à Hegel se joue, non pas sur la négativité — car il y a une puissance de la négation chez Nietzsche (cf. GM, *passim*) —, mais sur le caractère théologique de la pensée hégélienne. Nietzsche s'oppose non pas à la dialectique en général — on trouve chez lui de multiples et essentielles séquences dialectiques, à commencer par les trois métamorphoses et l'auto-dépassement de la morale (M, Préface) — mais à la dialectique métaphysique qui implique :
- — identification du discours sur le réel et du cours réel (logicisation de l'être) ;
- — réduction du pluralisme des perspectives en des contradictions logiques binaires ;
- — élimination du sensible et de l'émergence de formes spécifiques vouées à un inéluctable dépassement ;
- — primat de la conscience langagière ;
- — possibilité d'un Savoir Absolu et d'une Totalité réelle et rationnelle (Dieu).

Nietzsche remplace moins un primat de la négation par un primat de l'affirmation, qu'il ne marque leur intrication dans le devenir créateur.

34. GT, § 2, § 4, § 16 et *passim*. Malgré l'ambiguïté de cette œuvre de jeunesse et les expressions schopenhaueriennes, Nietzsche a déjà accompli, contrairement à ce que pense M. Heidegger, le dépassement de la métaphysique : Apollon n'est pas la forme-apparence de Dionysos matière-essence.

35. V de P (1885-1888), t. II, l. IV, ch. VIII, § 545. Cf. aussi WZM, § 755, 1049, 1050.

La réussite exemplaire de la tragédie est d'avoir su lier l'intellect et le désir, la joie et la douleur, l'être et le devenir, le culturel et le naturel dans une unique affirmation. Par-delà les oppositions logiques, c'est l'ensemble de l'être qui est affirmé comme sacré. Le crime de Socrate sera de dissocier cette unité, en sacrifiant le subjectif au profit de l'objectif, la musique au profit du langage, le sentir au profit du voir, le désir au profit de l'intellect, le devenir au profit de l'être. Incapable de comprendre et d'assumer l'harmonie des contraires, il fera de la conscience le critère suprême de valeur et, dévalorisant le corps, relèguera le sacré dans un arrière-monde accessible aux seuls théologiciens.

L'homme théorique clive en deux mondes ce que le Grec vivait comme l'unité tragique des contradictoires. Ne pouvant supporter la dure réalité de la douleur, il fuit dans un monde idéal. Mais en opposant comme le Bien et le Mal, l'esprit et le corps, l'être et le devenir, la forme et la force, il retire à l'existence toute valeur et ouvre la voie au nihilisme. Nietzsche tentera au contraire de rétablir par l'affirmation tragique l'unité des contraires qui rend à la vie et à l'être leur caractère sacré [36].

De fait, tout au long de son œuvre, Nietzsche décrit l'union des deux divinités comme un rapport de complémentarité hiérarchique qui interdit d'absolutiser leur opposition. L'individuation apollinienne apparaît « comme une onde dans la vague [37] ». Apollon semble donc un dérivé de Dionysos. Mais nous devons comprendre qu'il en est la méta-morphose ou la transfiguration. De même en effet que l'onde circulaire n'est rien d'autre que la forme des forces qui l'engendrent, on ne peut séparer le phénomène de ce qui le fait apparaître comme sa

36. Cf. GT, *passim* et GD, « Le problème de Socrate ».
37. *F.N. Werke* IX, 193.

manifestation [38]. C'est pourquoi on ne peut hypostasier l'opposition qui permet d'interpréter de points de vue différents la même réalité. Si Dionysos l'emporte sur Apollon, c'est qu'il est génétiquement plus originaire, mais il n'est pas pour autant un fond-fondement absolu ou un arrière-monde [39]. Si la philosophie de Nietzsche peut se donner comme un « platonisme renversé », c'est que le philologue bâlois a conçu Apollon non comme le *schèma* platonicien mais comme le *rythmos* héraclitéen. Non seulement le rythme fait référence au corps, à la musique et à la danse, tous éléments dionysiaques, mais encore il est la forme qu'engendre le devenir des forces :

« D'après les contextes où il est donné, *rythmos* désigne la forme dans l'instant qu'elle est assumée par ce qui est mouvant, mobile, fluide, la forme de ce qui n'a pas de consistance organique : il convient au *pattern* d'un élément fluide, à une lettre arbitrairement modelée, à un péplos qu'on arrange à son gré, à la disposition particulière du caractère et de l'humeur. C'est la forme improvisée, momentanée, modifiable [40]. »

Ainsi le rythme est la forme propre au monde héraclitéen du devenir. Dès lors, nous pouvons saisir en quel sens Apollon est pour Nietzsche le même que Dionysos : il est la forme rythmique

38. On peut noter ici la correspondance entre l'analyse nietzschéenne et la pensée hégélienne de la relation essence-phénomène (cf. *Logique,* II : « l'Essence » ; *Encyclopédie des sciences philosophiques ; Science de la logique,* II : « La doctrine de l'Essence », B. le phénomène). Mais si « l'essence ne peut qu'apparaître », ce n'est pas pour Nietzsche sur le mode d'une réflexion logique garantissant la transparence qui permet la totalisation du Savoir Absolu mais selon la traduction métaphorique que lui impose la perspective d'un vivant.
39. Il faut toute la mauvaise foi d'un certain positivisme moderne pour refuser la notion d'origine ou d'originaire comme renvoyant à je ne sais quel « absolu ». L'origine, qu'il faut bien se garder justement d'hypostasier en un fondement métaphysique, explicite le concept principiel de l'interpréter. Autrement dit, Dionysos est origine chez Nietzsche au même sens que l'inconscient dynamique et sexuel-agressif chez Freud, ou la lutte des classes chez Marx ; l'origine, c'est le point de départ de l'interprétation et le déterminant de l'interpréter.
40. Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale,* Gallimard, 1966, p. 333.

qu'engendre le devenir chaotique des forces dans son rapport au corps sentant ; l'esthétique qui naît de l'esthésique [41].

Ainsi, la forme dépend du sens qui interprète l'être [42] et « on peut alors comprendre que *rythmos* signifiant littéralement " manière particulière de fluer " ait été le terme le plus propre à décrire des " dispositions " ou des " configurations " sans fixité ni nécessité naturelles et résultant d'un arrangement toujours sujet à changer [40] ».

Apollon est ainsi la figure de compromis qui apparaît à un certain moment, lorsque les forces dionysiaques en leur conflit se fixent en précaire équilibre [43]. Apollon n'est rien d'autre que les différentes figures qu'assume Dionysos en se transfigurant dans son devenir. Ainsi, ce qui change dans la métamorphose, c'est la forme de la réalité selon le sens — au double sens du mot — qui informe le chaos dionysiaque pour, du flux héraclitéen, constituer le texte de l'être. Car si le sentir s'oppose au voir comme le corps à la conscience, l'être [44] ne se donne que dans une perspective par laquelle un corps vivant in-forme l'informe du devenir [45] en respectant plus ou moins fidèlement ses lignes de force.

Ainsi la métamorphose lie indissolublement la tournure des choses à la tournure d'esprit qui l'interprète. Elle caractérise le

41. Cf. par exemple GD, « Fragments d'une intempestive », § 10. « Nietzsche contre Wagner. Wagner comme danger », § 1. Nous empruntons la formule terminale à notre ami Michel Servière.
42. Cf. PB I, § 54.
43. Si la guerre, la lutte et le conflit sont déterminants pour Nietzsche, ce n'est pas comme concepts recteurs d'une philosophie belliciste, mais en référence au *polemos* d'Héraclite.
44. Nietzsche emploie lui-même ce terme. Il convient de distinguer l'Être-Idéal de la métaphysique critiqué par lui-même et l'emploi qu'il fait de ce terme au-delà de sa critique, comme l'a justement montré J. Granier. Nous y reviendrons.
45. La conception nietzschéenne de la réalité est en perpétuelle référence à Héraclite — cf. par exemple GP VIII : « Ce qu'il (Héraclite) a contemplé, la *présence de la loi dans le devenir et du jeu dans la nécessité*, sera désormais contemplé éternellement, c'est lui qui a levé le rideau sur le spectacle sublime. »

changement de sens qui affecte l'être quand la radicalité de son expérience vécue *(Erlebnis)* oblige l'esprit à changer de tournure *(Wende)* et à la surmonter *(Ueberwindung)* parce qu'il a développé de manière conséquente l'attitude dans laquelle il tentait ou était tenté [46] d'avoir rapport à l'être.

3. La métamorphose, l'esprit, le corps et la vie

Ce en quoi et ce par quoi s'opère la conversion dans l'errance, c'est l'esprit *(Geist)*. L'esprit, c'est aussi bien la conscience, le sentiment, l'intelligence culturelle ou le démon. L'esprit est, en ce sens, très général, ce qui crée le sens ; mais « esprit est la vie qui dans la vie elle-même tranche [47] ». L'esprit n'est pas une âme-substance séparée du corps, mais la puissance apollinienne qui, issue du chaos des instincts, informe l'être pour en faire un monde *(Welt)* [48]. Il est ce qui émerge dans la lutte des forces du Soi *(Selbst)* lorsque le vivant cherche à maîtriser la nature extérieure. L'esprit ne se réduit pas à la conscience *(Bewusstsein)* qui n'est que le tardif et imparfait surgeon de la « grande raison » *(grosse Vernunft)* du corps *(Leib)*. Contre tous les contempteurs de la chair, Zarathoustra proclame que l'homme n'est que corps [49]. Mais ce corps n'est pas celui de la biologie mécaniste issue de Descartes, ce n'est ni le cadavre géométrique, ni la chair corruptible et corruptrice, c'est le corps vivant, interprète de l'être. Le corps dont Nietzsche ne cesse de chanter les louanges, le corps que nous devons prendre comme fil conducteur de l'interprétation pour réfuter les mirages du Cogito, c'est le corps signifiant [50].

46. Sur le *Versuch*, cf. J, « L'Esprit libre » § 42, et MAM I, Préface, § 4.
47. ASZ I, « Des illustres sages » : G, p. 121.
48. Cf. ASZ III, « De trois méchantes choses » : I G, pp. 208-209.
49. Cf. ASZ I, « Des contempteurs du corps ». Nous suivons le texte.
50. Le corps signifiant n'est pas le « signifiant-corps » de l'idéologie contem-

Car la pensée n'est qu'un instrument au service de la vie et le Soi l'emporte en force et en valeur sur toute idée consciente. C'est le Soi qui engendre la pensée en percevant douleur *(Schmerz)* et plaisir *(Lust)* ; c'est lui qui lui enjoint d'accroître la puissance de l'organisme et ainsi crée le sens. Nietzsche le premier a ainsi découvert l'existence d'un inconscient dynamique, origine et maître de la pensée [51]. Le sujet n'est plus pour lui la conscience langagière et une de la métaphysique, mais le corps qui fait sens dans le conflit des instincts et pulsions inconscients par lesquels il informe l'être. La conscience logique n'est pas, comme le pensait Descartes, un point de départ radical, il lui faut substituer le corps comme sujet multiple qui, pour satisfaire ses besoins et ses désirs, créa l'esprit « comme une main de son vouloir [49] ».

poraine. C'est le corps vivant comme créateur de sens (et, entre autres, du langage) et non le dit du corps. C'est ce que Freud s'essaie à penser, lorsque dans la fluante opposition biologique-culturel, il pose le problème du sens en référence à « la sexualité » et au désir (avec la notion d'étayage) ; mais pas plus que Nietzsche il ne réussit à produire le concept qui lui permettrait de liquider le dualisme mécanisme-idéalisme qu'il ne cesse pourtant de dépasser dans l'élaboration de son interpréter. Il y a lieu ici pour un nouveau concept que l'expression « corps-signifiant » ne prétend pas fournir. Elle permet pourtant d'indiquer le sens qu'il convient de donner à la « psychologie », à la « biologie » et à la « physiologie » nietzschéennes. La « psychologie » étudie le mode d'animer *(psyché)* propre à chaque vivant, remontant de son interpréter au type de Volonté de puissance (faible ou fort) qui le produit. La « biologie » interprète la vie comme phénomène de la volonté de puissance en tant que lieu où s'affrontent les pulsions contradictoires en quête de domination (cf. HÉRACLITE fr. 8 ; 48 in *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier-Flammarion, 1964, tr. J. Voilquin). Enfin, la « physiologie » décrypte le texte de l'être créé par la nature *(physis)*. — On le voit, au-delà de leur usage polémique, ces termes indiquent, comme l'a démontré M. Heidegger, un retour au sol grec des Présocratiques. Rappelons que Nietzsche les connaissait fort bien (cf. PB et GP) et que ses amis (en particulier E. Rodhe) lui fournissaient les bases érudites sur lesquelles — le plus souvent implicitement, mais pourtant de manière fort précise — s'édifie son discours polémique et philosophique.

51. On sait que Groddeck et Freud reprennent à Nietzsche les termes de Soi pour désigner la totalité organique créatrice de sens, et de Ça pour désigner le fond pulsionnel source des motions et émotions du vivant. Notons le caractère conflictuel de cet inconscient dynamique nietzschéen comme la liaison de la pensée à la douleur et au plaisir.

L'esprit conscient est superficiel, il n'est qu'un phénomène simplifié issu de la lutte des instincts vitaux du corps créateur. Nietzsche fait de la philosophie une « psychologie » et une « physiologie », car c'est en étudiant la manière dont nos désirs et nos instincts issus du corps interprètent l'être que nous pouvons, sans fuir dans un arrière-monde ni nous laisser séduire par les illusions du moi, reconnaître celui-ci comme *physis*, c'est-à-dire Volonté de Puissance. En effet, nous découvrons alors que nous n'avons d'autre représentation de l'être que celle de vie [52] et que toute vie est interprétation, que la vie fait partie de l'être et que la volonté de puissance que nous découvrons en elle est aussi bien la caractéristique de l'être comme être interprété. En refusant de séparer l'âme du corps, nous avons du même coup supprimé l'opposition du monde métaphysique et du monde réel. L'essence de l'être est d'apparaître.

4. La vie et la volonté de puissance, l'art et la vérité

Ce n'est qu'en tant que vivant que l'homme a rapport à l'être. L'être se donne comme être-interprété par notre corps qui lui-même appartient à l'être [53]. Mais dans la mesure où le vivant existe, il lui est impossible de prétendre à un savoir absolu. Si nous sommes corps, la perspective qui nous ancre dans l'être est la condition même de la connaissance. Il n'est de connaissance que pour et par un vivant, il n'est de sens que pour et par les sens [54]. L'idée d'une connaissance absolue ou désintéressée est une absurdité, car le vivant ne connaît que pour se conserver et accroître sa puissance. C'est pourquoi ce qu'il tient pour vrai,

52. C'est le sens archaïque du mot être en grec. Cf. GP, § XI ; S III, p. 483.
53. GP, § XIII ; S III, p. 763.
54. J, « L'Esprit libre », § 34 ; V. de P., t. I, l. II, §§ 132 et 134.

bien loin d'être une essence métaphysique, n'est que fiction utile [55].

« *Vrai* », cela ne signifie en général que « propre à la conservation de l'humanité » [56].

En effet, dans un monde en devenir, la vie ne peut se maintenir qu'en croyant en la subsistance. Toute connaissance ne peut s'instituer que sur la fausseté radicale par laquelle un vivant construit l'être en un monde rendant possible la vie. La vérité est donc d'abord toujours une erreur utile, elle est pragmatique. Le dépassement de l'anthropomorphisme utilitaire par la passion de la connaissance impliquera donc toujours un risque. Refuser l'illusion, surmonter le pragmatisme vital, c'est pour l'homme risquer de périr.

La justice de l'âme noble à l'égard du texte de l'être la confronte au chaos du devenir inconciliable avec la vie et l'oblige à surmonter la connaissance de la vérité originaire dans la sagesse créatrice de l'art. Mais l'absence d'harmonie entre l'être et nos désirs, si elle révèle le tragique de notre finitude, n'implique nullement le renoncement au savoir ou à la création. Car si le besoin qu'a l'homme de se tromper est essentiel à tout vivant, il n'est pas fortuit. L'illusion n'est pas le non-être que le métaphysicien voudrait en faire en la réduisant à n'être qu'une erreur. Elle est constitutive du rapport de l'homme à l'être, bien plus, elle est une caractéristique de l'être comme être-interprété, puisque son devenir engendre des formes dont la stabilité relative fait oublier les forces qui les engendrent. Tromper est une puissance, comme le savaient les Grecs qui attribuaient à leurs dieux le pouvoir d'aveugler les mortels — vouloir la vérité à tout prix, c'est vouloir la mort. ...« car toute vie repose sur l'apparence,

55. Cf. FW III, § 111 ; V. de P., t. I, l. II, § 122 et t. II, l. III, § 588.
56. V. de P., t. I, l. II, § 480.

l'art, l'illusion, l'optique, la nécessité de la perspective et de l'erreur [57] ».

En ce sens, il convient de distinguer trois niveaux dans les rapports entre la vérité et la vie. La « vérité » du métaphysicien est une illusion nuisible à la vie, créée par la faiblesse incapable de supporter la réalité ; bien qu'elle ait fini par apparaître nécessaire, la critique qui la détruit est favorable au mouvement ascendant de la vie. Mais lorsqu'il s'agit de surmonter l'erreur utile définissant la vérité pragmatique, celle de la science, celle de notre monde social et de notre perception, il faut l'héroïsme de la probité philologique pour affronter dans une interprétation fidèle l'être comme chaos [58].

« Le service de la vérité est le plus dur service », car la volonté de vérité, signe de noblesse, implique un danger mortel, puisqu'elle remet en cause les conditions même de notre existence [59]. Ainsi, en face de l'énigme de l'être, le vivant connaissant doit savoir être artiste pour préserver la vie sans laquelle il n'est pas de connaissance [60]. A la probité philologique, il est donc besoin de joindre l'art pour rendre supportable en le transfigurant en une forme apollinienne ce qui se laisse entrevoir du chaos dionysiaque. L'art *(Kunst)* n'est pas pour Nietzsche simple divertissement d'esthète. Il est, dans un univers tragique, la puissance créatrice seule capable d'unir la vie et la vérité.

En effet, l'art comme illusion est fidèle à l'être comme devenir protéiforme des forces. Il est aussi bien conforme à la vie, qu'il protège en assurant sa domination par la création de formes, que juste à l'égard du texte de l'être, puisqu'il se sait comme illusion [61].

57. GT, « Essai d'autocritique », § 5 (trad. personnelle).
58. Sur la vérité chez Nietzsche, cf. Jean GRANIER, *Le problème..., passim* et PB, « Sur la vérité et le mensonge en un sens extramoral ».
59. Cf. FW V, § 344 et GD, « La morale comme contre-nature », § 5.
60. Cf. GT ; GP, *passim*.
61. Cf. FW, § 107 et V. de P., t. II, l. III, § 107.

Ainsi l'art, au sens général où Nietzsche en parle, est une catégorie « ontologique » : il désigne la création et l'imposition d'une forme conforme à la configuration du chaos des forces constituant le texte de l'être ; il est ce par quoi la vie, allant jusqu'au terme de ses possibilités, se dépasse en affirmant sa puissance dans le mouvement de son accomplissement [62].

Et tel est le secret que me confia la vie elle-même : « Vois, disait-elle, je suis *ce qui toujours ne se peut soi-même que dominer (Ueberwinden)* ». — Cela, sans doute, vous le nommez volonté de produire, ou tendance vers le but, vers ce qui est plus haut, plus lointain, plus complexe ; mais tout cela n'est qu'une chose unique, et un unique secret. Mieux encore périr qu'à cette unique chose renoncer ; et en vérité, où sont déclin et chute de feuilles, là, vois-tu, se sacrifie la vie — à la puissance (...) [63].

La vie est une puissance artiste qui, du conflit des forces, engendre de nouvelles formes. Dans le fait de se surmonter soi-même *(Selbstueberwindung),* elle s'affirme comme volonté de Puissance [64]. C'est parce que la connaissance est la plus haute forme de la volonté de puissance que la vie, pour la domination, peut surmonter l'utilité du pragmatisme au risque de se perdre.

Nous avons vu que la connaissance et la possibilité d'une vérité étaient inséparables du corps vivant qui situe notre rapport à l'être. Or, la vie est volonté de puissance, écrit Nietzsche. La volonté de puissance, c'est l'union d'Apollon et de Dionysos constitutive du texte de l'être en devenir. En effet, la puissance *(Macht),* c'est l'effectuation de la force *(Kraft)* dans une maîtrise formelle. L'idée d'intentionalité n'indique pas la présence d'un objet extérieur — en l'occurrence, la puissance — qui serait représenté comme à atteindre, mais l'unité d'un acte qui crée le

62. ASZ II, « Des tarentules » : « Gravir des degrés, c'est ce que veut la vie, et gravissant degrés, elle-même se surmonter » (G, p. 118).
63. ASZ II, « De la domination de soi » (G, p. 134).
64. Cf. GM II, § 12 ; WZM, §§ 254 et 524.

sens dans le mouvement où la force se réalise. C'est pourquoi la volonté *(Wille)* n'est pas une entité métaphysique comme le vouloir-vivre de Schopenhauer, car :

Il n'y a pas de « vouloir » mais seulement un vouloir — *quelque chose* : on n'est pas obligé de séparer le but de l'état comme le font les théoriciens de la connaissance [65].

C'est donc la volonté de puissance du vivant qui informe la configuration apollinienne des forces dionysiaques dans le processus indéfini de l'interprétation, sans jamais pouvoir sortir du perspectivisme constitutif de son rapport à l'être ; au héros de la connaissance s'ouvre l'horizon des possibles :

Le monde au contraire nous est redevenu « infini » une fois de plus : pour autant que nous ne saurions ignorer la possibilité qu'il renferme *une infinité d'interprétations.* Une fois encore, le grand frisson nous saisit ; — mais qui donc aurait envie de diviniser à l'ancienne manière *ce monstre* de monde inconnu ? Qui s'aviserait d'adorer cet inconnu désormais en tant que le « dieu inconnu » ? Hélas, il est tant de possibilités *non divines* d'interprétations inscrites dans cet inconnu, trop de diableries, de sottises, de folies d'interprétation, notre propre humaine, trop humaine interprétation que nous connaissons [66].

Le caractère perspectiviste de la vie nous oblige à renoncer à la fiction rassurante d'une connaissance pure et nous révèle l'absolue différence entre l'être et notre désir. Mais du même coup, cette conscience provoque notre sagacité et nous incite à la création d'interprétations nouvelles. Et même l'être chaotique peut être sacré, car son nom est Dionysos. En effet :

« Si la forme est fluide le " sens " l'est encore davantage [67] », mais le sens le plus fidèle au devenir est celui qu'instaure la

65. WZM, § 668 (trad. personnelle).
66. FW V, § 374 ; G, p. 271.
67. GM II, § 12.

volonté de puissance la plus forte, seule capable d'affirmer la réalité tragique.

5. *Le dénommer : le langage et l'interprétation*

> *Le philosophe pris dans les rets du langage.*
> *Je crains bien que nous ne nous débarrassions pas de Dieu parce que nous croyons encore à la grammaire* [68] *!*

Le sens est lié à l'imposition d'une forme par une volonté de puissance artiste. — Mais le sens est essentiellement lié au langage et pose la question de sa vérité. Si les métamorphoses marquent les changements qui affectent l'être dans le moment où un esprit l'interprète en fonction de sa vie, l'interprétation humaine se fait par l'intermédiaire d'un langage. Quel est alors le statut du discours dans une pensée qui part du corps ? Quel est son rapport à la vérité ? Nous devons répondre à ces questions pour comprendre le sens du nommer *(Nennen)* par lequel Nietzsche nous donne à penser les *Trois métamorphoses*.

On sait que le nommer est le privilège que Dieu accorde à Adam ; par la dénomination, celui-ci affirme sa domination sur l'ensemble de la création [69]. Pour Nietzsche, le désigner ou le nommer est précisément l'acte par lequel l'homme, créateur de sens, impose, par sa volonté de puissance, une forme apollinienne au devenir dionysiaque des forces. Le mot est ce qui fixe en une stabilité relative le flux qui rendrait toute vie impossible.

Mais qu'est-ce qu'un mot ? Comment est possible le coup de force par lequel le langage, au service de la vie, impose à l'être l'imperium de la volonté de puissance ? Nietzsche a approfondi les rapports de la vie, du langage, de l'être et de la

68. Cf. GD, « La "raison" dans la philosophie », § 5 et PB.
69. Cf. Genèse 2, 19-20.

vérité dans un texte de jeunesse (1873) dont les analyses constituent un des fondements de sa pensée comme philosophie de l'être-interprété.

L'introduction théorétique sur la vérité et le mensonge en un sens extramoral [70] constitue en effet une critique radicale du platonisme ; et c'est à partir d'elle que nous pourrons comprendre le sens de la généalogie aussi bien que les métamorphoses de l'interprétation. Et s'il est vrai que, dans la tradition métaphysique et chrétienne, Dieu est Logos, c'est dans ce texte que s'opère le meurtre de Dieu.

Nietzsche commence par expliquer la genèse du langage à partir du corps vivant. — Le langage est essentiellement un processus métaphorique, c'est-à-dire un transport qui traduit par métamorphose ce qui émerge de la vie en une autre forme à un niveau supérieur. — Le langage se constitue au service de la vie, interprète de l'être :

> Il désigne seulement les relations des choses aux hommes et s'aide pour leur expression des métaphores les plus hardies. Transposer d'abord une excitation nerveuse en une image ! Première métaphore. L'image à nouveau transformée en un son articulé ! Deuxième métaphore. Et chaque fois, saut complet dans une sphère tout autre et nouvelle [71].

Ce processus métaphorique que Nietzsche explique par une comparaison avec les figures de Chladni correspond exactement à la genèse d'Apollon émergeant de Dionysos. — C'est dire que le langage est interprétation et non reflet de l'être. — C'est dire qu'il ne peut saisir que ce que la vie transpose en le transformant. C'est dire aussi que le concept *(Begriff)* n'est pas le miroir des choses mais leur saisie *(Greifen)* et que la vérité ne peut être connaissance absolue comme expression homologue du Discours divin.

70. PB III. Nous suivons le texte que nous désignons par UWL.
71. UWL. Ici encore similitude significative entre Nietzsche et Freud.

Tout mot devient immédiatement concept par le fait qu'il ne doit pas servir justement pour l'expérience originale, unique, absolument individualisée à laquelle il doit sa naissance, mais qu'il doit servir en même temps pour des expériences innombrables, plus ou moins analogues, c'est-à-dire, à strictement parler, jamais identiques, et ne doit donc convenir qu'à des cas différents. Tout concept naît de l'identification du non-identique. Aussi certainement qu'une feuille n'est jamais tout à fait identique à une autre, aussi certainement le concept feuille a été formé grâce à l'abandon délibéré de ces différences individuelles, grâce à un oubli des caractéristiques, et il éveille alors la représentation, comme s'il y avait dans la nature, en dehors des feuilles, quelque chose qui serait « la feuille », une sorte de forme originelle selon laquelle toutes les feuilles seraient tissées, dessinées, cernées, colorées, crêpées, peintes, mais par des mains malhabiles au point qu'aucun exemplaire n'aurait été réussi correctement et sûrement comme la copie fidèle de la forme originelle [72].

On voit ici en quoi la philosophie de Nietzsche est un « platonisme renversé ». La genèse du langage permet de comprendre comment se constitue l'illusion métaphysique. Sous la pression de la société et des nécessités de la communication, le mot devient une essence. Arrachée à l'expérience vivante qui lui donne son sens, sa signification devient une sorte d'archétype éternel et transcendant par rapport auquel toutes les choses réelles, matérielles et changeantes paraissent imparfaites. Si l'on oublie la genèse du concept, non seulement l'on prend les mots pour les choses, mais l'on disqualifie le devenir dionysiaque en érigeant en absolu la pseudo-éternité de la forme apollinienne. Détachées du contexte où un vivant les met en œuvre, les significations, dont on oublie le caractère métaphorique, constituent un monde d'essences métaphysiques condamnant les apparences changeantes. La logique (c'est-à-dire le langage) constitue alors aux mains de l'homme théorique Socrate le moyen de disqualifier le réel [73]. Lorsque la métaphore s'est usée, on oublie son caractère anthropomorphique, et la contrainte sociale en fait un ordre vrai qui s'impose et s'oppose à l'ordre des choses comme l'idéal au réel [71].

72. UWL La métaphysique est donc « schizophrénique » comme l'idéologie du signifiant : elle prend les mots pour les choses.

C'est le langage qui est responsable de la constitution d'un monde idéal. — La logique du discours semble divine et c'est pourquoi la vérité méta-physique est théo-logique. Le monde vrai s'oppose au monde apparent parce que l'on oublie que la vérité est une métaphore et une interprétation. Nietzsche, analysant la genèse du mot et du concept, détruit l'illusion d'un arrière-monde des significations éternelles en montrant que le discours est un désigner. La vérité n'est pas logique — ni linguistique — mais sémantique : le discours n'a de sens que pour et par un vivant qui assigne au réel une signification dans une certaine perspective et éprouve dans une pratique la pertinence de ses métaphores. Car pour Nietzsche comme pour Kant, il n'est de vérité que dans l'expérience où l'esprit unit un concept (un mot) à une intuition (ce qui, du réel, est saisi par le corps vivant) [74].

6. *Les métamorphoses du penser et les trois écritures*

> *Étant donné que la multiplicité des états d'âme est extraordinaire chez moi, il y a chez moi beaucoup de possibilités de style, l'art le plus varié du style que jamais homme eut à sa disposition* [75].

Nous disposons maintenant du fil d'Ariane susceptible de nous guider dans le labyrinthe de la pensée de Nietzsche. Nous savons

73. Cf. GT, *passim* et GD, « Le problème de Socrate ».
74. C'est en cela que Nietzsche, après Kant, refuse la logicisation idéaliste de l'être, que Hegel devait porter à son apogée. C'est en cela aussi que le réalisme freudien, avec la distinction entre « représentation de chose » et « représentation de mot » et la notion d'« épreuve de réalité », récuse à l'avance toutes les lectures hégéliano-structuralistes de la psychanalyse.
75. EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 4.

UNIVERSITÉ
FACULTÉ DE
SÉMINAIRE DE DOGME

que c'est à partir du corps vivant que se constituent les perspectives dans lesquelles prend forme notre rapport à l'être, mais aussi que notre conception de la vérité est dépendante de notre rapport au langage, forme apollinienne au moyen de laquelle nous fixons le devenir dionysiaque. Nous verrons qu'en fait ce rapport lui-même est déterminé par le type de désir où se trahit et se traduit l'idiosyncrasie caractéristique de notre volonté de puissance. Car ce que Nietzsche a découvert, en déterminant la réalité humaine comme corps, c'est que la perspective qui crée le sens de l'être est produite par le schématisme du désir créateur. Ce n'est plus le concept, ni la logique, mais les différentes formes du désirer *(Wunsch* et *Begierde)* émergeant du conflit des forces que sont nos pulsions *(Triebe)* et nos instincts *(Instinkte),* qui spécifient notre discours sur l'être (onto-logie) et sur Dieu (théologie) [76].

Mais avant de suivre dans leur problématique succession les métamorphoses du sacré, nous devons établir en sa spécificité le philosopher nietzschéen ; aux attitudes du penseur qui transforment l'être, nous devons faire correspondre différentes expressions du penser, en comprenant qu'Apollon et Dionysos doivent nous permettre de rendre compte de la liaison essentielle entre la tournure d'esprit de l'interprète (psycho-physiologie de la volonté de puissance), les tours de son discours (rhétorique de l'interprétation) et la tournure des choses (sémantique et séméiologie de l'être-interprété). — Or les *Trois métamorphoses* nous permettent justement de comprendre l'unité hiérarchique et conflictuelle de la pensée nietzschéenne.

Le Chameau est l'animal respectueux et patient, soumis aux ordres de valeurs établis. Il est l'esprit de pesanteur soumis à

76. Nous l'analyserons en détail lors de notre exposition de la généalogie et montrerons que c'est là que se joue le problème du sacré pour Nietzsche. Cf. V. de P., t. I, l. II, §§ 191 et 258.

la logique et à la dialectique [77]. Pour lui, l'ordre des raisons est infrangible et éternel, il détermine l'ordre des choses : le Logos est l'essence du Cosmos des apparences. La Vérité est ce qui, au-delà de la Nature (méta-physique), accomplit l'identité homologique entre l'idée (le mot) et la chose (le phénomène) qui n'en est que l'imparfaite copie. L'esprit-chameau détermine dans les catégories logiques de la conscience langagière un monde vrai idéal, seule réalité stable et nécessaire, qui révèle la vanité du monde des apparences voué à l'imperfection et à l'erreur propre au devenir. Pour le Chameau, le mot est l'essence des choses ; non seulement il prend le mot pour les choses, mais encore c'est du mot (du concept) que la chose tire le peu de réalité qu'il faut malgré tout accorder au sensible [78]. De Platon à Hegel, en passant par Descartes, l'Esprit conscient identifie le discours et l'être dans la Vérité conçue comme nécessité logique. Le réel n'est qu'un pâle reflet de l'idée qui le reflète. Il suffit de savoir ce que parler veut dire pour être en possession de la Vérité absolue. Le Discours est l'ordre éternel qui règle le cours nécessaire des choses. La réalité et la Vérité sont ce qui peut être pensé et non ce qui est perçu. La philosophie consiste à se confier à la cohérence et à la nécessité des catégories logiques : la clarté et la distinction du langage sont le critère sûr que l'on atteint la Vérité absolue de l'Être. Au-delà des erreurs qu'engendre l'errance du monde sensible, la genèse du discours reproduit et reflète la nécessité logique du Cosmos des essences [79].

L'attitude du Chameau est donc de soumission aux catégories logiques de la conscience érigées en critères de la Vérité de l'être. Le discours philosophique est méthodique parce que les significations qu'ordonne la conscience par déduction logique

77. Sur « l'esprit de pesanteur », cf. ASZ I, « Du lire et de l'écrire » ; III, « De la vision et de l'énigme », « De l'esprit de pesanteur ».
78. MAM, I, § 11.
79. Cf. C. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel,* Seuil, 1964.

sont la redécouverte de la Vérité absolue du Discours de Dieu présent dans la Nature et constitutif de l'Être. Le Chameau oppose un monde vrai au monde apparent et, séduit par la cohérence des signes, il fait de la signification le critère de l'Être et de la Vérité, en oubliant la perspective qui, dans un rapport au réel, peut seule constituer un sens [80]. Le Chameau métaphysicien réduit l'Être à son discours ; en oubliant le caractère métaphorique du langage, il condamne Dionysos au nom d'Apollon. Mais la perfection formelle de son système n'est acquise qu'au prix de la perte de la réalité. Son discours finit par tourner à vide et engendre des concepts et des valeurs dont la vanité et la vacuité constituent le *nihil* du nihilisme. Cette attitude est constitutive de la métaphysique. Et il faut comprendre que lorsque Nietzsche critique la Vérité, l'Être, etc., c'est toujours, mais uniquement, la soumission à la logique du discours et l'hypostase du concept érigé en absolu par l'homme théorique qu'il combat et détruit.

Le Lion est précisément le symbole de cette critique. Il est celui qui opère la critique généalogique et exige que la signification prenne sens dans une épreuve de réalité. Le Lion se révolte contre la logique et refuse, au nom de l'expérience, le primat de la conscience. Même s'il détruit au plan moral le formalisme kantien et refuse les arrière-mondes, sa démarche est, au sens technique, « critique » [81]. Ce qu'il refuse en effet, c'est de réduire la réalité à ce que l'entendement discursif peut déduire. Le Lion ramène le discours à la vie qui informe l'être dans une certaine perspective. A toute connaissance absolue, l'Esprit-Lion oppose l'impossibilité pour le discours d'être autre chose qu'un dis-cours, qu'un énoncé situé qui prend sens dans

80. Cf. UWL, *passim* et GD, « La " raison " dans la philosophie », § 5.
81. C'est-à-dire qu'elle s'interroge sur les conditions de possibilité et les modalités de la connaissance.

ce qu'un vivant saisit de l'être. Le Lion oppose à la croyance au langage le fait de son énonciation perspectiviste. Il découvre que la vérité est pragmatique, qu'elle est une erreur utile à un certain type de vivant, que ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. Le Lion refuse l'Être de la métaphysique parce qu'il découvre que tout absolu n'est que métaphore de la volonté de puissance artiste au service de la vie [82]. Dans sa critique et au-delà de sa critique, le Lion découvre l'impossibilité de la totalisation théorique [83]. Le discours philosophique n'est pas le reflet de la réalité mais la saisie, par l'imposition d'une forme apollinienne, d'un aspect du réel en fonction de sa valeur pour la vie. Le mot n'est plus un concept-essence, mais une métaphore qui désigne en le fixant dans une forme apollinienne relativement stable le devenir dionysiaque. L'honnêteté du Lion sera donc de toujours marquer le caractère relatif et relationnel de la connaissance, son côté polémique et sa soumission à l'imperium de la volonté de puissance. La connaissance est au service de la vie. Le sens est toujours relatif, et la vérité n'existe que dans le rapport entre l'être et le vivant qui l'interprète.

L'esprit-Lion découvre que la vérité est interprétation et que le concept est opératoire [84] : La totalité de la métaphysique, son caractère systématique sont illusoires. La connaissance absolue n'est possible que si l'on oublie que la logique est toujours biologique, que le discours ne peut être détaché du vivant qui l'énonce dans une certaine situation. Le Lion redécouvre la liaison entre Apollon et Dionysos et comprend que le mot comme

82. Cf. ASZ II, « Des poètes ».
83. Cf. V. de P., t. I, l. II, §§ 58 et 172 ; l. I, § 112 ; t. II, l. III § 489 et FWV, § 335.
84. Il faut prendre ici le mot opératoire en un sens large et non dans son acception purement épistémologique : opératoire est ce qui est œuvre et mise en œuvre de l'interprétation (qui n'est pas réductible à la science expérimentale ou hypothético-déductive qui n'en est qu'un cas particulier).

forme n'est que ce qui permet à un vivant de s'assurer la domination sur les forces qu'il affronte. On ne peut donc réifier le concept en une essence puisqu'il ne fait que traduire un certain type de rapport perspectiviste à l'être. Pour éviter d'identifier signification et sens, illusion toujours à nouveau suscitée par le mot, il faut renoncer aux facilités de l'exposé démonstratif et continu dont le caractère totalisant occulte la genèse perspectiviste du discours. C'est pourquoi le Lion met en œuvre l'écriture fragmentaire et l'aphorisme. Le propre de ce type de textes est de ne pas valoir par soi. Dans leur caractère polémique, dans leur incomplétude, ils se révèlent comme des énoncés situés, comme des tentatives *(Versuche)*. Impossible, avec eux, d'en rester à la signification. Ils obligent le lecteur à chercher le point de vue qui leur donne sens par rapport à la réalité. L'aphorisme se donne, dans son écriture même, comme une interprétation. Dans sa virulence et sa partialité, il nous oblige à retrouver les forces qui sont à l'origine de la forme écrite [85]. La lecture du fragment doit être généalogique ; elle nous oblige à l'épreuve de réalité qui, en répondant aux questions « qui parle ? », « pour qui ? », « de quel point de vue ? », « pourquoi ? », donne à l'énoncé son sens. Le texte fragmentaire est aussi le type d'écriture en accord avec l'inévitable pluralisme de la connaissance et la surdétermination propre au réel en devenir. Son caractère énigmatique correspond au mystère de la dispersion dionysiaque. Son brillant est « l'éclat » de la totalité apollinienne [86]. Il est l'écriture de l'interprétation en tant que celle-ci est toujours l'œuvre d'un corps vivant dont le rapport à l'être est toujours médiatisé par ses besoins et ses désirs en vue de la Puissance. Ainsi, les contradictions logiques s'effacent et font sens selon les perspectives utiles que crée la vie pour maîtriser le devenir en

85. Cf., entre multiples exemples d'explications, MAM I, §§ 178-187, 199 ; ASZ I, « Du lire et de l'écrire ».
86. Cf. V. de P., t. II, l. III, § 489.

lui imposant des formes [87]. L'esprit-Lion prend donc conscience du caractère relatif et relationnel du mot-concept utilisé par un vivant qui interprète l'être à des fins de domination. Sa probité consiste à reconnaître le caractère anthropomorphique et métaphorique du langage et à refuser l'illusion d'une connaissance absolue. Mais au-delà de cette critique, il acquiert le droit d'user avec innocence des formes apolliniennes du langage.

L'Enfant surmonte ainsi la critique du Lion en affirmant le pouvoir créateur de la métaphore. Il découvre en effet que l'interprétation doit être une caractéristique de l'être lui-même. Dès lors, rien n'interdit d'utiliser les vieux concepts métaphysiques, si l'on garde présent à l'esprit leur caractère perspectiviste. Bien plus, la justice permet à l'esprit-Enfant de surmonter l'utilité immédiate et d'approfondir au-delà du Bien et du Mal, mais aussi du bon et du mauvais, son interprétation de l'être, sans retomber dans les hypostases métaphysiques, ni sombrer dans le subjectivisme [88].

Au héros de la connaissance, conscient de l'interprétation comme métaphore, s'ouvre la perspective tragique du dépassement de soi dans la fidélité au texte de l'être. L'esprit-Enfant conscient du caractère relationnel de la connaissance essaie, en variant les perspectives, de rendre justice aux différents aspects de l'être. Usant des formes que sont les mots, il expérimente leur vraisemblance [89] et tente d'informer l'apparence apollinienne selon la configuration du chaos dionysiaque, mais sans occulter son devenir. Cette attitude qui laisse être dans son advenir ce qu'elle domine, en le traduisant conformément aux

87. Cf. MAM I, § 185.
88. L'idée de l'enfant dont le jeu innocent conjugue nécessité et liberté, ordre et chaos, être et devenir est empruntée par Nietzsche à Héraclite.
89. Vraisemblance, car l'interprétation pertinente, juste ou vérifiée ne présuppose jamais l'adéquation entre la pensée et son objet comme Vérité métaphysique. Cf. V. de P., t. I, l. I, § 57.

figures apolliniennes que décrit le devenir de Dionysos, s'énonce comme poésie. La poésie [90], c'est en effet ce qui énonce dans sa pluralité en devenir l'être comme être interprété. La poésie compose dans une traduction créatrice le texte surdéterminé de l'être en devenir. Illusion se sachant comme illusion, elle évoque en une nouvelle forme les formes que dessine en ses métamorphoses Dionysos comme *physis*. La poésie en sa diction énonce l'être du désir et le désir de l'être. Son symbolisme implique à la fois la relation par laquelle un vivant s'unit à l'être et l'irréductibilité de Dionysos à l'unicité stable de la forme apollinienne. Le discours poétique surmonte le « diktat » de la volonté de puissance utilitaire dans un dit qui nomme en leur tragique complicité Apollon et Dionysos, celui qui le profère et ce qu'il appelle à la parole. C'est pourquoi il est le plus fidèle au texte de l'être, dis-cours en devenir d'Apollon et de Dionysos. Ainsi l'esprit-Enfant affirme l'innocence du devenir : il pense son insertion dans l'être qu'il interprète tel qu'il advient en son devenir et ainsi, il est juste par sa reconnaissance de la vérité de l'être comme chaos.

Nous comprenons maintenant le devenir et la complexité de la pensée de Nietzsche. Chacun de ses énoncés doit être référé, selon sa forme, à l'une des trois attitudes désignées par les *Trois métamorphoses*. Bien plus, nous devons comprendre que les trois interprétations qui leur sont liées, en corrélation avec les déterminations de la vérité et de l'être, sont applicables à tous les concepts employés par Nietzsche et structurent l'ensemble de son œuvre [91]. C'est ainsi et ainsi seulement que l'on peut

90. Cf. ASZ II, « Des poètes » ; MAM I, § 154 ; FW, § 107 ; GD, « La raison dans la philosophie », § 5.

91. Cette analyse est en effet applicable à toutes les catégories essentielles employées par Nietzsche. On peut la démontrer en détail sur les notions d'être, de vérité, de cause, de génie, etc. Nous la reprendrons en fonction de notre sujet sur les concepts de Dieu et de Retour éternel. Rappelons-nous les trois moments : 1. usage naïf et métaphysique du mot considéré comme une chose ; 2. critique de l'hypostase du concept et découverte du caractère métaphorique du langage ; 3. usage ludique de la signification dans un rapport au réel qui lui donne sens.

rendre compte de l'unité profonde de sa pensée et démontrer que la philosophie de l'être interprété surmonte radicalement la métaphysique. Les usages apparemment contradictoires des concepts recteurs de la philosophie nietzschéenne et les paradoxes de ses jugements font sens dès lors qu'on les hiérarchise et les situe par rapport aux *Trois métamorphoses*. Nietzsche ne dit pas n'importe quoi n'importe comment. Mais il faut savoir d'où il parle, comment et pourquoi. Si l'on ne voit pas dans les *Trois métamorphoses* du texte nietzschéen l'indice permettant la lecture généalogique de ce texte, on ne peut ordonner ses significations ni éprouver en quoi elles font sens. Si nous comprenons qu'une philosophie de l'interprétation inclut en elle-même les moyens et le projet de sa ré-interprétation, ses apparentes incohérences s'ordonnent dans le mouvement de se surmonter soi-même propre à la probité philologique, et nous pouvons situer les différents niveaux et les perspectives qui s'offrent aux essais de l'interprète.

DEUXIÈME PARTIE

LES MÉTAMORPHOSES DU DIVIN

INTRODUCTION

Nous avons explicité les fondements de l'interpréter nietzschéen, et avons déjà marqué la liaison de la critique de la métaphysique à la critique de la religion. Il nous faut maintenant esquisser les figures du divin que construisent les différents types de vivants dans leur interprétation de l'être.

Mais, dès l'abord, plusieurs remarques s'imposent. La critique que fait Nietzsche du judéo-christianisme est essentielle et non pas anecdotique. Elle ne s'attaque pas à telle ou telle réalisation historique de la foi, mais à son sens, en démasquant son origine et en mettant à jour sa visée et ses conséquences. Il n'est pas possible, dans ces conditions, de réduire la critique de Nietzsche à une critique des « aberrations de l'Église » ou des « mauvais chrétiens ». S'arrêter aux exemples de critique polémique de telle ou telle forme religieuse, c'est méconnaître la véritable portée de la question nietzschéenne. Celle-ci ne peut nullement être réduite à une critique positiviste, qu'il est toujours facile au croyant d'éluder et dont l'athée croit pouvoir tirer un facile triomphe qui n'est que l'indice de son incompréhension. C'est pourquoi nous laisserons de côté tout ce qui, pour prêter à de faciles polémiques, n'en demeure pas moins, dans la perspective de Nietzsche, secondaire.

Nous ne pouvons pas non plus, dans le cadre de ce livre, expliciter toutes les références, allusions ou critiques précises se rapportant aux textes sacrés présentés dans le corpus nietz-

schéen [92]. Il faut bien se garder de méconnaître l'ampleur et la profondeur des connaissances exégétiques de Nietzsche. L'invective et la polémique ne doivent pas faire oublier que Nietzsche, issu d'une famille de pasteurs, avait de solides connaissances théologiques. Non seulement sa maîtrise du grec et de l'hébreu lui permettait un retour aux textes originaux, non seulement il avait reçu à Pforta un enseignement religieux de qualité, approfondi par un semestre de théologie, mais encore il était au fait de toutes les recherches contemporaines en histoire des religions et comptait parmi ses amis les plus éminents spécialistes de ces questions (J. Burckhardt, P. Deussen, F. Overbeck) [93]. Si le ton polémique ou parodique [94] est caractéristique de l'interpréter nietzschéen, on aurait donc grand tort d'en prendre prétexte pour infirmer la validité de ses analyses en méconnaissant la richesse de l'information qu'elles mettent en œuvre dans le jeu polémique. Enfin, dans l'impossibilité où nous sommes de citer tous les textes, signalons au lecteur les principaux textes dont la lecture s'avère indispensable pour comprendre la pensée de Nietzsche et vérifier notre interprétation de sa position à l'égard du divin.

MAM I, I. Des principes et des fins ; III. La vie religieuse.
M Avant-Propos.
FW V, Nous autres hommes sans crainte ;
J I. Des préjugés des philosophes ;

92. Un des grands mérites de l'édition critique est précisément de fournir ces références. Cf. en particulier les notes établies pour ASZ (G), par Maurice de Gandillac.

93. Cf. C. ANDLER et R. BLUNCK, *op. cit.*

94. La parodie, qui, comme nous l'a rappelé M. Servière, fait partie de la tragédie, est caractéristique de *Ainsi parlait Zarathoustra* comme « cinquième évangile ». Ce qui est ici à l'œuvre, c'est un discours qui, par des voies détournées, commente un texte qu'il critique en affirmant dans son parcours sa différence. La parodie, c'est un discours sur un discours auquel il s'oppose, mettant entre lui et le texte premier toute la distance hiérarchique du rire qui le domine. — Car « ce n'est pas par ire, c'est par rire qu'on tue » (ASZ I, « Du lire et de l'écrire »).

III. Le phénomène religieux ;
V. Contribution à l'histoire naturelle de la morale.
GM *passim.*
A *passim.*
GD « Comment le " monde-vérité " devint une fable » ;
« La morale en tant que manifestation contre-nature » ;
« Les quatre grandes erreurs » ;
« Ceux qui veulent rendre l'humilité " meilleure " ».
V. de P. t. I, l. I, ch. II, III, IV, V ;
t. II, l. IV, ch. VII.
et, bien sûr, ASZ *passim.*

Suivons donc en leur problématique succession les métamorphoses du divin.

CHAPITRE II

LE CHAMEAU ET LE DIEU MORAL

L'écart croissant entre un Dieu conçu comme de plus en plus pur et de plus en plus lointain, et l'homme de plus en plus pécheur, est une des grandes épreuves de force imposées à l'humanité 95.

L'illusion religieuse est, dans sa liaison à la morale, constitutive de l'homme. C'est cette liaison qu'il faut expliciter pour exposer la genèse du croyant, sa typologie et son interprétation du divin. C'est dire qu'il faut décrire la genèse de la morale pour comprendre comment l'homme en vient à définir le sacré comme le Dieu-Amour et le Dieu-Vérité du judéo-christianisme.

1. *Comment l'esprit devient Chameau = la mauvaise conscience et le ressentiment*

Dès que l'homme a pensé, il a introduit dans les choses le bacille de la vengeance. Il a infecté Dieu lui-même, il a ravi à l'existence elle-même son innocence, *en ramenant tous les modes de l'être à un vouloir, à des intentions, à des actes de responsabilité* 96.

Si Nietzsche rejette la religion comme humaine, trop humaine, c'est qu'il a sondé son origine. L'explication par son origine de

95. V. de P., t. I, l. I, ch. IV, § 325.
96. V. de P., t. II, l. III, § 458.

la nécessité du présent est ce qui libère les possibles de l'avenir [97]. Si nous voulons comprendre l'essence de la religion, nous devons saisir comment s'est constituée l'image du divin actuellement dominante.

La religion, pour Nietzsche, est une production nécessaire du vivant humain en tant que celui-ci doit, pour survivre, constituer un monde illusoire de valeurs. La valeur d'une chose, c'est le sens que lui donne, en fonction de ses intérêts, un vivant interprète du réel.

« Nos valeurs sont des *interprétations introduites* par nous dans les choses [98]. » Or, l'interprétation morale domine l'histoire de l'humanité et c'est elle qui détermine pour nous l'essence du divin Comment en est-on arrivé là ?

Si la valeur comme évaluation est constituée par tout corps vivant interprète de l'être, on peut assigner une origine à la moralisation du jugement de valeur [99]. L'histoire des valeurs, en exposant leur genèse et leur sens, rend caduque leur prétention à l'absolu sans pour autant nier leur prégnance. Les valeurs de notre culture judéo-chrétienne sont des valeurs morales, c'est-à-dire qu'elles reposent sur une distinction essentielle entre Bien et Mal posés comme d'absolus contradictoires. L'origine de cette

97. A la différence du rejet de l'erreur, la critique de l'illusion implique toujours simultanément l'exposition de sa nécessité présente, de sa fonction, et la mise à jour de sa genèse. C'est seulement à partir de là qu'elle peut être dépassée, dans la mesure où comprendre les conditions qui ont donné naissance à l'illusion, c'est avoir le moyen de l'éluder — car à la différence de l'erreur, l'illusion ne cède pas devant la seule analyse intellectuelle — en agissant sur ce qui la rend nécessaire. Ainsi toute philosophie de l'interprétation comprend le présent comme résultat nécessaire du passé mais agit sur cette nécessité devenue pour faire advenir le possible.

Chez Nietzsche, comme chez Marx et Freud, la saisie de la genèse dans sa nécessité est le prélude à la libération créatrice qui transformera « l'état de fait ».

98. V. de P., t. I, l. II, § 134.

99. Il y a métamorphose de la notion de morale et de valeur : après avoir été conçues comme des choses et l'essence des choses, elles sont critiquées dans leur acception dualiste-métaphysique, puis réutilisées pour désigner, par-delà le Bien et le Mal, le caractère interprétatif, perspectiviste de la vie comme Volonté de Puissance.

distinction renvoie à la naissance de la conscience. Nietzsche nous explique celle-ci sous la forme d'une histoire mythique [100].

A l'origine était la bête : soumise au seul principe du plaisir, elle affirmait son être dans la domination des autres et de la réalité. Mais le règne de la force pure ne pouvait durer. Les plus forts, instaurant leur domination sur les plus faibles, organisent l'ordre social. Les nobles posent comme référence leur être et leur agir. Ce qui affirme la vie, leur vie, est « bon », ce qui l'entrave est « mauvais » [101]. Mais, innocents oppresseurs et détenteurs de la puissance, ils doivent imposer par la force des règles de vie à ceux qui sont incapables d'obéir. Eux, les véridiques et les nommeurs, les créateurs et les responsables, obligent les faibles à respecter leur parole, à user des mots sans tromperie, à se faire une mémoire pour respecter les contrats et les contraintes de la vie sociale [102]. C'est par la sanglante mnémotechnique du fer rouge que le noble maintient « présentes à la mémoire de ces esclaves du moment, soumis aux passions et aux désirs, quelques exigences de la vie sociale [103] ». Le sentiment de l'obligation ne naît que sous la contrainte par laquelle ceux qui dominent — parce qu'ils se dominent — forcent ceux qui ne savent promettre à la conscience de leur devoir, et, d'abord, à sentir comme une « faute » le fait de ne pas honorer

100. C'est la trop fameuse « brute blonde » qu'il faut comprendre comme le « Bon Sauvage » de J.-J. Rousseau, encore que son sens soit justement de lui faire pièce. L'interprétation trouve son fondement dans une histoire mythique, qui reconstruit la genèse du sens par-delà toute exactitude anecdotique. C'est dire que la *Généalogie de la morale* — que nous allons maintenant évoquer — correspond par sa place dans la pensée de Nietzsche à *Totem et Tabou* dans la théorie freudienne : Ces deux œuvres sont, par leur statut de fondation de l'interprétation, analogues, comme elles se répondent par leur caractère mythique ou romanesque, leur visée et leur contenu. Dans un cas comme dans l'autre, une lecture positiviste rend leurs thèses aberrantes ou fausses alors qu'il s'agit d'éprouver leur vraisemblance au niveau du sens qu'elles constituent et par lequel elles rendent compte du réel. Cf. GM.

101. Nous suivons, en les résumant, GM I et II.

102. Cf. GM II, §§ 1 et 2 et aussi PB, UWL, ainsi que *L'État grec*, 1872.

103. GM II, § 2.

leur « dette » *(Schuld)* [104]. C'est la crainte du châtiment qui oblige le faible à se maîtriser, et la société qui force l'individu à se constituer une mémoire en renonçant à la satisfaction immédiate de ses désirs. La conscience naît ainsi comme « mauvaise conscience » *(schlechtes Gewissen)* d'avoir failli et devoir de respecter l'ordre établi [105].

Ainsi l'aristocratie noble, fondamentalement active, forme l'ensemble de la société qu'elle domine et, en réprimant férocement le non-respect des contrats, elle éduque la masse servile. Affirmatrice par nature, elle sculpte l'homme pour en faire un animal capable de promettre. Mais la naissance de la civilisation se paie d'un lourd tribut, car l'homme passe brutalement de l'état d'animal à la vie sociale et les plus forts eux-mêmes ne supportent pas sans difficulté cette brusque conversion :

> Tous les instincts qui ne se libèrent pas vers l'extérieur *se retournent vers le dedans* — c'est ce que j'appelle l'*intériorisation* de l'homme : voilà l'origine de ce qu'on appellera plus tard son « âme ». — Tout ce monde du dedans, si mince à l'origine, et comme tendu entre deux peaux, s'est développé, amplifié, acquérant profondeur, largeur, hauteur à mesure qu'on *empêchait* l'homme de se libérer vers

104. GM II, §§ 3, 4, 5.

105. L'esprit naît pour Nietzsche de la répression des instincts rendue nécessaire par la vie sociale. Si son analyse évoque Marx par son matérialisme qui lie la faute à la dette, elle est surtout très proche de celle de Freud. En effet, pour Nietzsche comme pour Freud, la conscience ne naît que d'un « refoulement originaire » et la culture se paie du renoncement à la réalisation immédiate du désir. Mais aussi, on ne saurait trop marquer que l'hominisation de l'homme se fait par l'intermédiaire de l'Autre qui, infligeant le déplaisir, force la prise de conscience de la réalité en tant que rapport à l'Autre (humaine). Comme chez Hegel, la conscience de soi surgit chez Nietzsche et Freud lorsque, se heurtant à la résistance de l'Autre, le désir doit faire l'apprentissage du devoir ; mais les rapports entre désir et conscience n'ont nullement le même statut chez l'un et les deux autres. Cf. notre introduction ; FREUD, *Malaise dans la civilisation*, P.U.F., 1970 ; et HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier-Montaigne, 1939, ch. IV, A, « Maîtrise et servitude ».

Enfin, la « mauvaise conscience » correspond absolument au « Sur-moi » freudien dans sa genèse comme dans sa fonction. On trouve dans MAM et M des textes où Nietzsche réfère explicitement l'origine des jugements de valeur à la relation affective aux parents.

> l'extérieur. Ces remparts terrifiants que l'État érigea pour se défendre contre les vieux instincts de liberté — les châtiments y appartiennent éminemment — réussirent à retourner tous ces instincts de l'homme nomade, sauvage et libre et à les retourner *contre l'homme lui-même ;* l'inimitié, la cruauté, le plaisir de persécuter, d'attaquer, de transformer, de détruire — tout cela tourné contre les possesseurs dotés de tels instincts, voilà l'origine de la « mauvaise conscience » [106].

Le noble est pris par la société au piège de sa législation. Mais si le noble succombe à la mauvaise conscience dans le moment où il doit suivre la conscience et non plus l'instinct, c'est que, soumis lui aussi aux contraintes sociales, il ne peut plus agir innocemment, ni même réagir ; mais, pris peu à peu dans les rêts du langage, il doit céder au ressentiment caractéristique des faibles. Il en est d'autant plus affecté qu'il est conforme à sa nature d'engager totalement son être dans tout ce qu'il fait et pense.

Mais il nous faut revenir aux esclaves qui, par l'intermédiaire des valeurs morales et des fictions grammaticales, réussissent à remplacer l'ancienne société guerrière aristocratique par une culture mercantile et bonasse où le troupeau devait finir par l'emporter sur ses maîtres. Ce qui fait de l'esclave un esclave, c'est fondamentalement son impuissance à dominer ses instincts chaotiques. Sa faiblesse consiste en ce qu'il ne peut réaliser ses désirs ni s'opposer à celui qui l'écrase, car chez lui, ce n'est pas la confiance en soi et l'action créatrice qui dominent mais la réponse réactive ; il évalue en dévaluant ce dont il souffre. Alors que le noble ne pose qu'incidemment la notion de mauvais par rapport à la perfection ontologique qu'il est, l'esclave ne peut se sentir bon qu'en déclarant mauvais ce qu'il n'a pas, ce

106. GM II, § 16. Nietzsche n'ignore donc ni le refoulement, ni sa nécessité, ni ses conséquences fâcheuses. Remarquons de plus qu'il compte l'agressivité et la cruauté pour constitutives des instincts fondamentaux de l'homme. Il décrit aussi bien le retour du refoulé que le « masochisme secondaire » (cf. *ibidem*).

qu'il n'est pas [107]. Il ne peut se poser qu'en s'opposant pour chercher à s'imposer. Incapable d'admettre l'autre dans sa différence, il impute à méchanceté volontaire ce qui n'est que conséquence de l'être du fort pour qui « aimer, détruire et créer sont un » :

> Que les agneaux aient horreur des grands oiseaux de proie, voilà qui n'étonnera personne : mais ce n'est point une raison d'en vouloir aux grands oiseaux de proie, de ce qu'ils ravissent les petits agneaux [108].

Ainsi les faibles projettent sur les forts la volonté de vengeance que la souffrance a fait naître chez eux en même temps que la conscience :

> La révolte des esclaves dans le monde commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire [109].

Le faible compense son impuissance réelle en une puissance imaginaire, en usant des fictions véhiculées par le langage ; il imagine une liberté qu'il n'a pas et condamne le fort et ses instincts de vie en moralisant la responsabilité pour en faire un péché [110]. Ainsi, le ressentiment utilise les ressources de la grammaire pour venir à bout du fort et condamner l'affirmation d'une vie, dont le faible souffre : le sujet neutre issu de la grammaire permet de poser la liberté en séparant la force de ce qu'elle peut ; à partir de là et en se fondant sur la conscience (alors que le

107. Cf. GM I, § 11. « Cum grano salis », on peut remarquer — pour faire pester les féministes — que ceci n'est pas sans rapport avec « l'envie du pénis » chez la femme !
108. GM I, § 13.
109. GM I, § 10.
110. GM I, § 13. Nous retrouvons donc ici le rôle prédominant du langage dans l'interprétation théologique-morale de l'être que construit le décadent.

noble ne fait qu'agir selon son être), le faible s'arroge le droit de juger le noble en lui demandant raison de ses actes et fait de nécessité vertu en transformant son impuissance en mérite. Ce formidable renversement de valeur constitue la morale comme contre-nature : usant des illusions langagières, les faibles créent un autre monde où un Dieu tout-puissant les vengera et punira ceux qui leur sont en tout point supérieurs. Ainsi naît le mensonge de l'Idéal, et la falsification du divin en un Dieu moral chargé de consoler les débiles et d'assouvir leur haine rancunière contre tout ce que la vie a de terrible et de réussi. En face d'une telle bassesse, on ne peut que s'écrier : « Assez ! assez ! [111] ».

Mais cette catastrophe par quoi la vie décadente l'a définitivement emporté sur la vie ascendante n'eût pas été possible si n'était intervenu « la plus haute forme de la volonté de puissance », le prêtre ascétique, dont seules la force et l'intelligence pouvaient permettre aux faibles de triompher des forts en érigeant le monde de leur souhait *(Wunsch)* en idéal universel. Le prêtre ascétique, qui apparaît dans sa figure typique au sein du judaïsme [112], travaille au service de la vie car il « *change la direction du ressentiment* [113] ». Hybride et ambigu, le prêtre est un malade fort qui soigne et protège le troupeau des malades rongés par le ressentiment ; mais, Docteur Knock avant la lettre, il envenime les symptômes qu'il guérit sans supprimer la cause qui les produit, la décadence physiologique qui caractérise l'idio-

111. Cf. GD, « La morale comme contre-nature », « Le problème de Socrate » et GM I, § 15.
112. Faut-il rappeler que l'anti-judaïsme de Nietzsche — c'est-à-dire son opposition radicale à la morale du ressentiment qui a infecté la religion hébraïque à partir des prophètes — n'est nullement un antisémitisme ? Bien au contraire, la « race » juive est toujours valorisée par Nietzsche comme une des plus vigoureuses et des plus intelligentes dans le moment même où il détruit par sa critique la culture théologique de la faute. Cf. A, § 24.
113. GM III, §§ 13 et 15.

syncrasie faible comme anarchie des instincts. Le faible pose la question du « pourquoi ? » de la souffrance qu'il refuse et cherche un responsable sur qui se venger ; le prêtre, s'appuyant sur la notion de péché commis librement contre la volonté de Dieu, le désigne comme coupable et cause de son propre malheur :

« Je souffre : certainement quelqu'un doit en être la cause. » Ainsi raisonnent toutes les brebis maladives. Alors, le berger, le prêtre ascétique, leur répond :

« C'est vrai, ma brebis, quelqu'un doit être cause de cela : mais tu es toi-même cause de tout cela, — *tu es toi-même cause de toi-même !* » (...) [114].

Le prêtre défend ainsi les faibles contre eux-mêmes. Mais il cautionne par là le ressentiment. L'homéopathie de la religion morale n'est pas neutre. En effet, le monde idéal qu'elle construit, pour rendre la vie supportable aux faibles et aux ratés, s'impose peu à peu aux nobles, car elle prône pour seules valeurs celles du troupeau, en condamnant toute jouissance et toute création ; en déclarant l'homme coupable, en lui parlant d'un monde vrai, d'un au-delà moral et d'un Dieu juge, elle ne laisse à l'homme qu'une seule possibilité de vie : se soumettre et se déprécier. C'est par le prêtre ascétique que les esclaves deviennent les maîtres et imposent leurs valeurs : sa maîtrise de soi, son sérieux ébranlent la confiance qu'ont les forts en leur être et en leur corps ; c'est ainsi que, reconnaissant la maîtrise spirituelle du prêtre, les nobles sont contaminés par la culpabilité : « Il y a une honte à être heureux, *en présence de tant de misère !* [115] ». Ainsi, l'homme, animal malade, est devenu « l'homme *malade de l'homme, malade de lui-même* [116] ».

114. GM III, § 15.
115. GM III, § 14.
116. GM III, § 16.

Mais ne nous y trompons pas. Dans sa cruelle lucidité, l'analyse nietzschéenne ne condamne pas ce qui fut, et ceci pour plusieurs raisons. Premièrement, en tant que pensée tragique, elle est capable d'assumer le pire et de refuser les vaines facilités du « il aurait pu en être autrement ». Deuxièmement, non seulement le tentateur doit savoir rire de la tragi-comédie humaine, mais encore il sait reconnaître et peser toute chose à son juste poids : lorsqu'il condamne la morale, il s'en sait l'héritier ; lorsqu'il démasque son caractère nuisible pour le type fort, il en reconnaît l'utilité pour le type faible. Bien plus, il sait reconnaître, par-delà le Bien et le Mal, le sens et le droit d'existence de ceux qui vivent et donc pensent autrement. S'il se donne le droit, comme véridique, de juger des valeurs, il ne présume nullement du résultat : « Je distingue un type de vie ascendante et un type de décadence, de décomposition, de faiblesse. Le croirait-on, la question de la préséance entre ces deux types est encore en balance [117]. » La lutte doit être menée contre la tyrannie absolutiste de l'Idéal à partir des magnifiques possibilités engendrées par lui [118]. Il s'agit de le surmonter par la création, non de le nier par ressentiment contre le ressentiment. Enfin, radicale dans sa défense des forts et de la vie, la critique nietzschéenne s'embarrasse peu de réfuter les raisons des faibles puisqu'ils ne peuvent être autrement ; ce qu'elle propose, c'est, pour ceux qui le peuvent, de vivre autrement, non simplement de penser autrement. Mais aussi, elle sait gré à la morale d'avoir rendu l'homme intéressant. Si effarantes qu'aient été ses conséquences réelles, elle a, avec ses contre-sens, démontré l'effectivité du Sens, fût-il contraire à la réalité. A sa manière, avec ses séductions, ses cruautés et ses illusions, la morale est aussi l'œuvre de la vie artiste comme le prêtre ascétique est son instrument.

117. V de P, t. I, l. II, § 530.
118. Nous y reviendrons. Cf. GM II, § 16.

2. *Le Chameau et la typologie du croyant*

> *Pesantes sont bien des choses pour l'esprit, pour le robuste esprit, pour qui a des reins solides, en qui habite le respect ; c'est du pesant et du plus pesant que se languit sa robustesse* [119].

A la genèse historico-mythique de la morale doit succéder la description du premier type humain digne de ce nom. L'Esprit est devenu Chameau. Le Chameau, c'est le croyant. Exposons donc les caractéristiques de son interpréter et de son vivre.

Remarquons d'abord que le Chameau a déjà derrière lui une longue histoire, tant phylogénétique qu'ontogénétique. Le type ici décrit est l'animal-homme domestiqué par la socialisation. Il est le résultat et le produit de toute une tradition de jugements de valeur [120].

Ce type, même s'il est celui de la mauvaise conscience par excellence, n'est pas forcément dominé par le ressentiment. S'il croit en un Dieu exigeant, comme nous le verrons, il peut l'avoir créé, non à partir de la crainte, mais comme un moyen de se surmonter lui-même, en projetant dans un au-delà sa plus haute exigence ou sa plus belle réussite [121]. Il n'est faible que relativement, car c'est sa force qu'il éprouve et prouve en se soumettant à l'idéal. Le Chameau est donc un fort parmi les faibles ou un faible parmi les forts : il est essentiellement ambigu et ambivalent, comme le croyant, l'homme moral ou le savant qu'il symbolise [122]. Figure de transition, il est aussi bien le faible qui s'accomplit dans la soumission que le fort succombant à la mauvaise conscience. Cette dernière possibilité correspond à Pascal à qui Nietzsche pense ici ; si la corruption de Pascal par le christianisme est pour lui un malheur irréparable et un crime irrémissible, elle montre à l'évidence que la foi peut être aussi l'instrument d'une incomparable grandeur [123]. Car le Chameau a les qualités de ses défauts : si son sérieux, sa lourdeur et sa soumission au devoir lui interdisent la surhumanité créatrice, son zèle et sa conviction lui permettent de se surmonter et même de surmonter ce qui lui permet de se surmonter.

Ce qui caractérise le mieux le chameau, c'est le sentiment du devoir *(Sollen)* et le respect *(Ehrfurcht)*. Il prend au sérieux les valeurs et les croyances des millénaires passés, et sa bonne volonté est totale pour vivre et réaliser ce que la tradition enseigne. Le croyant trouve sa joie et son bonheur dans le sentiment du devoir accompli et recherche, à l'exemple du prêtre ascétique, le plus grand sacrifice afin d'acquérir la plus grande puissance et de mieux jouir de sa force [124]. Il y a du masochisme dans l'attitude du Chameau : il ne peut s'affirmer qu'en se niant,

119. AS I, « Des trois métamorphoses », et V. de P., t. I, l. I, ch. IV, § 325.

120. Le Chameau est l'héritier de la mauvaise conscience comme le Surmoi est le surgeon du complexe de castration et de l'Œdipe. De plus son comportement, fondé sur le devoir et le respect, est « obsessionnel ». Le Chameau est celui qui a intériorisé les interdits et les obligations ; il se caractérise par la croyance et la soumission à des valeurs éternelles qui lui permettent de refouler le corps et ses tentations ; il est, de plus, le type de « l'homme supérieur » (cf. ASZ IV), c'est-à-dire de celui qui, par la connaissance pragmatique et l'action sociale, sert la culture et le troupeau. Nietzsche reconnaît sa grandeur et son utilité, tout en récusant sa valeur absolue, car il n'a pas la force d'affronter la dure réalité tragique. Ici encore. Nietzsche anticipe les analyses de Freud sur le rapport conflictuel entre individu et culture. Cf. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, PUF, 1971, où la religion est décrite comme névrose obsessionnelle universelle de l'humanité.

121. La religion et la morale ne sont nullement pour Nietzsche des essences en soi condamnables et nuisibles : selon leur origine (crainte, erreur psychologique ou affirmation de la vie), leurs conséquences et surtout le type de vivant qui les réalise, elles peuvent *indifféremment* être le fait du noble ou de l'esclave, de la volonté de puissance forte (créatrice) ou faible (nihiliste). Cf. V. de P., t. I, l. I, ch. IV, §§ 322, 323, 324.

122. Cf. GM III, § 25.

123. Pascal, comme le Christ et Socrate, appartient à la famille des ennemis respectés auxquels Nietzsche s'oppose d'autant plus qu'il s'y sent apparenté. Sur Pascal, cf. M III, § 192 ; § 481 ; J, § 45, 46, 229 ;
Pascal est « le plus admirable logicien du christianisme » (S III, p. 589), « le seul chrétien logique » (S III, p. 1335).

124. Cf. GM III, § 23.

commander qu'en obéissant, jouir de soi qu'en se méprisant, mais en cela il affirme sa maîtrise.

C'est que le Devoir impose son rigoureux « Tu Dois » à l'esprit devenu bête de somme qui prouve et trouve sa vigueur dans cette rigueur. Se chargeant du poids des valeurs passées, il s'enferme dans la nécessité sans avenir de l'Ordre éternel. Alors que le bon danseur écrit la lettre à son pied [125], l'esprit de pesanteur-chameau s'appesantit à prendre les discours et les ordres au pied de la lettre. Parce qu'il croit ce qu'on lui dit qu'il faut croire et qu'il dit ce qu'il croit, le Chameau croit qu'il faut croire tout ce qui est dit. Prisonnier de la nécessité intemporelle de la logique, admirant naïvement le ciel intelligible des essences axiologiques, il trouve sa joie dans le renoncement et la paix qu'apporte toute soumission. Le Devoir a rayé les possibles et l'avenir ; tout le poids de ce qui fut écrase le présent, qui n'est plus que le prétexte et l'occasion d'accomplir ce qui, de tout temps, fut prescrit [126].

Ce type, qui trouve dans la réalisation des valeurs dominantes le moyen de son accomplissement, n'est nullement méprisable. Car, à sa manière, il est fidèle à la vie, en tant que, sans cesse, par l'ascèse et la mortification, il se surmonte lui-même dans sa fidélité à l'Idéal. Cet Idéal est métaphysique, moral et théologique. Le Chameau est celui qui fait advenir le Sens comme contre-sens. Sa valeur est de vivre et réaliser les valeurs auxquelles il croit ; mais ces valeurs sont des contre-valeurs. C'est qu'elles ne peuvent exister que par la négation active de toute naturalité et qu'elles ne permettent au décadent de se surmonter qu'au prix de la dépréciation de soi et de la vie. Dangereux et

125. Cf. FW, « Plaisanterie, ruse et vengeance », § 52.
126. Cf. ASZ, « Des trois métamorphoses ». Le Chameau vit le présent en fonction de la nécessité du passé et non en fonction de l'avenir. La prédominance du passé est un signe de décadence ; elle indique l'impuissance d'en finir avec ce qui fut vécu. Cf. aussi ASZ I, « Des chaires de vertu », « Des illustres sages ».

équivoque est donc ce mouvement de dépassement qui ne surmonte l'immédiateté des désirs que pour mieux fuir leur réalité.

En fonction de son idiosyncrasie, où le dionysiaque est si chaotique qu'il est besoin de l'imposition extérieure d'une forme apollinienne, le Chameau maîtrise sa nature en luttant contre elle. Incapable d'élaborer ses instincts, comme les Grecs savaient le faire, il est nécessairement voué à les refouler à l'aide de sa conscience asservie aux normes logiques et morales. Sa volonté de puissance se satisfait des « bénéfices secondaires » inhérents à la longue torture par laquelle il se surmonte. Mais il doit, simultanément, trouver une compensation à sa misère présente et aux macérations qu'il ne peut pas ne pas s'infliger pour lutter contre l'anarchie de ses instincts. Il projette dans un imaginaire au-delà la satisfaction qu'il se refuse, qu'il doit se refuser sur cette terre.

Ainsi Dieu est pour lui, indissolublement, le Consolateur et le Juge ; l'imaginaire caution d'une vie déchirée :

> Il saisit en « Dieu » ce qu'il peut trouver de plus opposé à ses véritables et irrémissibles instincts animaux, il réinterprète ces instincts animaux comme une faute envers Dieu (comme hostilité, rébellion, révolte contre le « maître », le « père », l'ancêtre et principe du monde), il se place dans la tension de l'antithèse entre « Dieu » et le « Diable » ; le non qu'il se dit à lui-même, à la nature, à la spontanéité, à la réalité de son être devient lorsqu'il le fait jaillir hors de lui-même un Oui, quelque chose de corporel, de réel, Dieu, sainteté de Dieu, judicature de Dieu, exécution des hautes œuvres de Dieu, au-delà, éternité, martyre sans fin, enfer, châtiment et faute incommensurables [127].

Le croyant est ainsi celui qui doit faire l'ange pour n'être pas la bête. Non seulement il ressent comme une faute toutes les

127. Cf. GM III, § 22. La « faute » dont il est ici question est la « dette » *(Schuld)*. L'indication selon laquelle la foi repose sur le sentiment de culpabilité en face du père interdicteur n'est pas fortuite. On la trouve chez Nietzsche dans MAM et M et nous verrons sa critique du Dieu-Père.

motions du désir, mais encore leur réalisation le conduirait à sa perte. C'est pourquoi il est contraint de forger un Dieu imaginaire garant de sa vertu et du sens d'une vie qui ne peut subsister qu'en se retournant contre elle-même.

Le Chameau est un malade qui se console de sa maladie en trouvant dans un Dieu selon son vœu la cause et la justification de son existence de souffrance [128].

C'est le Dieu du judéo-christianisme qui correspond à l'interprétation morale de l'être et de la vie : le Chameau fait de sa faiblesse une force en hypostasiant en réalité suprême le sublime Néant qu'engendre le ressentiment d'une vie épuisée.

3. *Le Dieu moral et méta-physique de la croyance*

> *L'hypothèse selon laquelle tout se passe dans l'univers de manière à* justifier la raison humaine *est une candeur, une hypothèse de brave homme, un effet de la croyance en la véracité divine.*
>
> *L'idée du « monde vrai » ou de « Dieu » conçu comme absolument immatériel, spirituel, bon, est une* mesure de légitime défense *contre les instincts* contraires *encore tout-puissants* [129].

Quel est le dieu qu'adore le croyant dont nous venons d'esquisser le type ? Ce Dieu, c'est le Dieu-Père, le Dieu-vrai, le Dieu-Être suprême, le Dieu-Providence du christianisme. Or, ce qui caractérise selon Nietzsche cette figure de la divinité, c'est son caractère méta-physique et moral.

L'homme est voué à la douleur et à la mort. Il se débat dans

128. Cf. GM III, *passim ;* A, § 17 ; V. de P., t. I, l. I, ch. III, § 278 ; l. IV, §§ 324, 336, 351, 352 ; l. V, § 402 ; l. VIII, 533 ; ASZ I, « Des prêtres », « Des vertueux ».

129. V. de P., t. I, l. I, § 108 et V. de P., t. I, l. I, § 273. Sur la liaison de l'être métaphysique et du Dieu moral du christianisme, cf. J. GRANIER, *Nietzsche et la question de l'être.*

un univers faux et contradictoire, dont le devenir engendre pour lui la souffrance en l'obligeant à toujours lutter pour maintenir et accroître sa maîtrise sur lui-même et les choses. A cette douleur, l'homme cherche une cause et une consolation. C'est cette double exigence que vient combler la foi au Dieu du christianisme.

Celui-ci est en effet conçu comme le garant du sens et de la vérité de l'existence humaine. L'homme qui souffre de sa facticité oppose au devenir des apparences qui l'emporte la stabilité rassurante de l'Être. Il faut qu'il y ait, derrière ce monde-ci, un monde autre qui garantisse la possibilité de la vie et de la connaissance humaines. Ce monde est celui de l'Être. L'Être, c'est l'absolu qui subsiste, protégeant l'homme du flux tragique des apparences. L'homme ne veut pas être trompé. Il a besoin pour survivre d'une permanence qui établisse la vérité des choses. Celle-ci ne peut être trouvée dans les apparences, dont la succession contradictoire confronte sans cesse le vivant à sa finitude et à son impuissance.

Le devenir protéiforme engendre douleur et tromperie.

A l'intolérable condition humaine, il faut trouver un remède.

A l'énigme de l'existence, la foi métaphysique donne une solution.

Le vivant homme a stabilisé dans le langage le flux chaotique des apparences. La cohérence et l'univocité des significations fournit le monde du permanent que recherche l'individu en quête de salut :

> Les sens nous trompent, la raison en corrige les erreurs ; *donc,* a-t-on conclu, la raison est la voie qui mène au permanent. Les idées *les moins concrètes* doivent être les plus proches du « monde vrai ». La plupart des catastrophes proviennent des sens — ils sont trompeurs, imposteurs, destructeurs.
>
> Le *bonheur* ne peut avoir de garantie que dans l'être, le changement et le bonheur s'excluent — le vœu suprême sera donc de s'unir à l'être. Voilà le chemin du bonheur suprême.

En somme, le monde tel qu'il *devrait* être, existe ; ce monde dans lequel nous vivons est une erreur ; ce monde, le nôtre, ne devrait pas exister [130].

L'homme trouve dans la conscience langagière la stabilité des formes apolliniennes ; il les érige en un absolu métaphysique, caution de son bonheur. Pour cela, il fait confiance au langage qui lui permet, par la conscience, de construire un univers stable et rassurant. Aveuglément soumis aux catégories de la grammaire, il imagine un monde autre que celui où il vit et souffre ; il élabore, en contradiction avec le monde réel, un monde du non-contradictoire. Seul ce qui se dit est subsistance ; donc, ce qui se dit est substance, et ce qui se vit n'est rien. Au flux des apparences, aux contradictions de l'existence, l'univers intelligible oppose la prégnance éternelle de la signification constitutive de l'Être [131].

L'Être ainsi conçu est métaphysique et théologique. Le dualisme apparence-essence renvoie à la division entre le corps et l'âme : depuis Platon, si le corps est le tombeau qui enchaîne l'esprit aux ombres illusoires, origine de ses malheurs et de ses déboires, la conscience langagière est l'instrument du salut. Il faut donc dépasser les apparences auxquelles le corps et ses passions nous enchaînent pour trouver repos et quiétude dans le monde de l'Être, auquel le langage nous donne accès. Ce dernier seul est le monde vrai : il faut apprendre à mourir, c'est-à-dire se libérer du corps et des sens pour trouver, au-delà de la nature, les réalités suprêmes qui réalisent nos vœux lorsque nous nous confions à la conscience dialectique. Ainsi la croyance en l'être de la métaphysique se constitue par un « clivage » [132] qui ordonne une succession de contradictions-oppositions dans lesquelles se traduit le refus de la réalité phénoménale : l'être fait

130. V. de P., t. II, Introduction, § 6.
131. Cf. V. de P., t. I, l. I, § 214.
132. Nous empruntons ce concept à Jean Granier.

pièce au devenir, l'essence à l'apparence, la conscience à la vie, la raison à la sensation, l'âme au corps, le mot au phénomène ; et chaque fois ce qui contredit la réalité est posé dans un au-delà, un arrière-monde absolu et éternel, dont notre monde ne serait que l'imparfaite copie, l'inadmissible avatar [133].

Mais le dualisme méta-physique [134] de l'être et de l'apparaître repose sur l'identification de l'Être et du Bien. L'Être est forcément le Bien, puisque son caractère apollinien permet d'échapper au monde dionysiaque du devenir et de la souffrance. L'Être est conçu pour le vivant en fonction de sa recherche du bonheur : l'Être est l'hypostase du concept pragmatique en une réalité conforme à l'utilité de l'homme [135]. C'est pourquoi l'Être est valeur, c'est pourquoi l'Être est moral, c'est pourquoi il est « Dieu ».

La métaphysique fait ainsi de Dieu la suprême figure de l'Idéal : elle est « onto-théo-logie », puisqu'en faisant du discours *(logos)* le critère de la réalité et de la valeur, elle forge le concept d'un autre-monde qui, au-delà du devenir de la nature, identifie l'être et Dieu selon le souhait de l'être humain qui hypostasie les formes apolliniennes de sa parole sociale afin d'exorciser le devenir des forces dionysiaques et l'inéluctable tragique de sa finitude.

Depuis Aristote, en effet, la croyance *(Glaube)* fait de Dieu l'Être suprême, fondement de toute la réalité des êtres en tant

133. Le clivage domine et détermine la pensée philosophique comme métaphysique de Platon à Hegel. Le meilleur exemple pour démontrer la pertinence de l'analyse nietzschéenne serait certainement les *Méditations* de Descartes. On y voit comment, appuyé sur la certitude de la conscience langagière, le sujet doutant, inspiré par la crainte d'être trompé, récuse le corps, trouve la réalité dans l'essence conceptuelle identifiée à l'être, puis, appuyé sur la cohérence des significations, démontre l'existence d'un Dieu bon, vérace et parfait assurant l'adéquation entre la connaissance et la réalité, le désir et l'être. Mais c'est que Descartes a douté de tout, sauf du langage ! Sur Descartes, cf. V. de P., t. I, l. I, §§ 98 et 147.
134. Sur le dualisme, cf. MAM I, § 1 ; J, § 2.
135. V. de P., t. I, l. I, § 211.

qu'il s'oppose aux vaines apparences [136]. Dans la complicité qui a lié le christianisme au platonisme, a surgi une image du divin qui correspond terme à terme aux principes de la métaphysique. C'est cette conception qui détermine notre pensée du sacré. Dieu est Logos et Vérité ; il est le fondement fondateur de l'être que le Discours humain retrouve, et le garant de l'accord de la connaissance avec la réalité ; il est caution de l'harmonie homologique entre l'existence humaine et le monde [137]. Il garantit à l'homme le salut, dans la mesure où, se confiant à la raison, celui-ci se détourne des apparences et, renonçant à la terre, cette « vallée de larmes », s'efforce de réaliser les obligations que lui impose l'ordre de la création que le Dieu-Père interdit de transgresser [138]. Le corps est le tentateur et, pour obéir à ce « monstre de sagesse » [139] qu'est le Dieu-Esprit [140], il faut renoncer aux désirs qui ne peuvent être que l'œuvre du diable :

> Dieu posé comme contraire du mal, c'est-à-dire la réalité transférée hors de propos dans *la négation des désirs et des affects* (c'est-à-dire, précisément, dans le *néant*) [141].

Ce Dieu exigeant et juge [142] pose le Bien et le Mal comme des valeurs antinomiques et éternelles, en fonction du principe de non-contradiction caractéristique de l'Être du métaphysicien.

> Les « conceptions les plus hautes », c'est-à-dire les conceptions les plus générales et les plus vides, la dernière ivresse de la réalité qui s'évapore, ils (les philosophes logiciens-moralistes) les placent au commencement et en *font* le commencement. De nouveau c'est là

136. Sur ce point, cf. J. GRANIER, *Nietzsche et la question de l'être.*
137. Cf. FW V, § 344.
138. Cf. M I, § 81.
139. S III, p. 602.
140. S III, p. 831.
141. S III, p. 912 (traduction personnelle).
142. A, § 25 et FW III, § 140.

> seulement l'expression de leur façon de vénérer : ce qu'il y a de plus haut ne *peut* pas venir de ce qu'il y a de plus bas, ne *peut* en général pas être *venu*... La morale, c'est que tout ce qui est de premier ordre doit être *causa sui.* Une autre origine est considérée comme objection, comme contestation de valeur. Toutes les valeurs supérieures sont de premier ordre, toutes les conceptions supérieures, l'être, l'absolu, le bien, le parfait — tout cela ne peut être « devenu », il faut donc que ce soit *causa sui.* Tout cela cependant ne peut pas non plus être inégal entre soi, ne peut pas être en contradiction avec soi... c'est ainsi qu'ils arrivent à leur conception de « Dieu » [143]...

Ainsi, la logicisation de l'Être correspond au Dieu unique du ressentiment [144], car un Dieu-Esprit ne peut être conçu que comme universel [145].

Le Dieu-Idéal qui est celui du prêtre et du métaphysicien, s'il est aussi un Dieu-Amour et un Dieu-Providence [146], dévalorise la vie humaine par son inaccessible perfection. En face de lui, tout homme est coupable ; mais s'il mortifie sa chair, il méritera, dans l'au-delà, la rédemption et trouvera au Paradis le sommeil qui le consolera de son existence de misère [147]. Un Dieu qui promet de donner « là-bas » consolation à ceux qui souffrent ici-bas ne peut que devenir un « Dieu des pauvres gens », « Dieu des pécheurs », « Dieu des malades » [148].

Ainsi le Dieu moral du christianisme métaphysique crucifie l'homme dans des oppositions irrémissibles ; il ne sauve qu'en condamnant la réalité de la vie humaine dans ce qu'elle a de plus réussi. La religion-remède est pire que le mal : en posant Dieu comme esprit, logique, éternel, bon, vérace et absolu, elle condamne l'existence humaine corporelle, affective, temporelle,

143. GD, « La " raison " dans la philosophie », § 4.
144. A, § 40.
145. S III, p. 831.
146. Cf. FW III, § 140 ; A § 47 ; *Posthumes,* § 138 ; V. de P., t. I, l. I, § 221 ; t. II, l. III, § 473.
147. Cf. ASZ I, « Des chaires de vertu », « De ceux des arrière-mondes ».
148. A, § 17.

immorale, trompeuse et relative, dans le moment même où elle offre à ceux qui souffrent ici-bas l'illusoire consolation d'un salut dans l'autre monde [149]. Le Dieu de la culpabilité et du ressentiment, Être suprême de la métaphysique ou Rédempteur du prêtre ascétique, est le Rien que le mensonge sacré impose à tous comme le Sens de toute vie, fondant sur l'universalité égalitaire de la logique le démocratisme plébéien des « enfants de Dieu ».

Le mensonge sacré a donc inventé : 1° *un Dieu qui châtie et qui récompense,* qui avalise exactement le code des prêtres et les envoie expressément dans le monde comme ses interprètes et ses fondés de pouvoir ; 2° un *au-delà* où la grande machine à châtier fonctionne à plein rendement — et à cette fin l'*immortalité* de l'âme ; 3° la *conscience* dans l'homme, comme le sentiment que le bien et le mal sont fixes, que Dieu lui-même parle par sa voix quand elle conseille la conformité aux prescriptions des prêtres ; 4° la *morale,* négation du cours naturel des choses, réduction de tous les faits à des faits moralement déterminés ; l'action de cette morale (c'est-à-dire de l'idée de récompense et de châtiment) pénétrant dans l'univers entier, seule puissance, seule créatrice de tout changement ; 5° la *vérité* comme donnée, révélée, identique avec l'enseignement des prêtres, condition du bonheur et du salut dans cette vie et dans l'autre [150].

Ainsi l'idée du « Dieu-personne-totalité-Providence » dans sa collusion avec l'Être de la métaphysique constitue l'Idéal comme idée-vampire : Il faudra que meure ce Dieu qui vit de la mort de l'homme pour que l'homme puisse vivre la vie d'un dieu :

Assez d'un *pareil* Dieu ! Plutôt n'avoir pas de Dieu, plutôt se tailler à soi-même sa destinée, plutôt être fou, plutôt être nous-mêmes dieux [151] !

149. Cf. CM III, GD, « La morale comme contre-nature ».
150. V de P, t. I, l. I, § 347.
151. ASZ IV, « En disponibilité ».

CHAPITRE III

LE LION ET LA MORT DE DIEU

Le concept « Dieu » était jusqu'ici le plus grand reproche contre l'existence. Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en Dieu : c'est ainsi *que nous délivrons le monde* [152].

Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué [153] *!*

Ce qui a vaincu le Dieu chrétien, la moralité chrétienne elle-même [154].

Introduction. L'auto-dépassement de la morale

Le décadent a construit un monde idéal en instaurant en positivité une négation, celle de la réalité que sa faiblesse l'oblige à fuir. Il interprète Dieu comme une araignée qui tisse le monde selon les normes de la logique et, par sa Providence, pourvoit au salut des faibles, des bons ; la morale dualiste érigée en critère absolu justifie les impuissants en qualifiant de vertu leur incapacité à vivre, à agir et à créer. Le Dieu du christianisme fait de son royaume « un hôpital, un royaume de ghetto [155] » où tous les faibles trouvent dans la foi le moyen de se venger de la vie qu'ils ne peuvent supporter, en empoisonnant les nobles

152. GD, « Les quatre erreurs », § 8.
153. FW V, § 357.
154. FW V, § 357.
155. A, § 17. Voir aussi ASZ I, « Des chaires de vertu » ; II, « Des vertueux », « Des illustres sages » ; III, « De la rapetissante vertu ».

par le mensonge de l'Idéal. Le Dieu du christianisme, création du ressentiment, est l'instrument de la vindicte plébéienne des dégénérés.

Mais il est des natures plus nobles qui trouvent dans la foi leur plus secrète affirmation ; le Dieu moral et logique est pour elles le moyen d'une vie authentique qui trouve dans la religion le moyen de se dominer et de se surmonter :

> Ce qui les contredisait et qui leur faisait mal, ils l'ont appelé Dieu ; et dans leur adoration, il y eut en vérité force héroïsme [156] !

Mais de tels croyants, par la radicalité de leur engagement et la sincérité de leur foi, sont au-delà de toute croyance. Pour avoir réalisé leur Idéal, ils le dépassent. Pour avoir enduré les tortures de la culpabilité, ils ont acquis le droit et le devoir de critiquer la morale. Pour avoir dompté leur corps, ils peuvent rendre à leurs instincts et à leurs désirs la valeur qu'ils leur ont trop longtemps refusée. Seul celui qui a eu le courage de se crucifier peut proclamer le caractère insensé de toute crucifixion. Le croyant véridique se détache du troupeau des tièdes et des mous ; sa fidèle obéissance et son long asservissement ont fait de lui un vertueux qui peut rire de toute vertu et affirmer son autonomie. Dominé par le Dieu moral, il a su se dominer ; il a ainsi conquis le droit de se commander puisqu'il a su obéir :

> Mais dans le plus solitaire désert advient la deuxième métamorphose, c'est lion que devient l'esprit. De liberté il veut faire son butin et dans son propre désert être son maître [157].

Lorsque le croyant noble a parfaitement accompli le devoir à lui imposé par sa foi et la morale, il est de son devoir de

156. ASZ II, « Des prêtres ».
157. ASZ I, « Des trois métamorphoses ».

poursuivre le mouvement de transcendance par lequel il devient celui qu'il est, et de s'opposer à ce qu'il a posé dans la réalité de son existence. Il ressent l'hétéronomie de la foi comme immorale et oppose au « Tu dois », impératif catégorique de la culpabilité, le « Je veux » de celui qui, sachant se dominer, a droit à l'auto-nomie de la responsabilité. C'est donc celui qui a la plus haute idée de la morale et de Dieu qui devient immoraliste et athée et accomplit le renversement du renversement accompli par les décadents et les prêtres. Car lui seul peut nier l'Idéal sans céder au ressentiment, « se créer une liberté et un saint Non même face au devoir ». Car sa négation n'est pas celle du jouisseur sacrifiant à l'hédonisme de l'impuissance mais celle du saint qui est immoral, parce qu'il est par-delà le Bien et le Mal, en ce sens qu'il les domine pour avoir gravi ces valeurs dans le chemin qu'il crée en se créant [158].

Ce mouvement est proprement dialectique. La négativité à l'œuvre dans la morale de la faute se retourne contre elle-même, lorsque, poussant jusqu'à ses plus ultimes conséquences la foi en l'Idéal, l'esprit-Chameau se métamorphose en Lion. Si la morale menée à son terme se dépasse elle-même, c'est qu'elle est prise au piège de ses propres contradictions lorsqu'un esprit honnête vit avec logique la rigueur de ses commandements. C'est ce qu'explique la très importante Préface d'*Aurore* (1886). Après avoir exposé que le « credo quia absurdum est » de la théologie

158. L'immoralisme de Nietzsche n'est donc aucunement la justification des esthétismes de la jouissance dont le nihilisme voudrait bien lui faire endosser la paternité. « Jouir sans entraves », c'est là pour Nietzsche l'hédonisme du décadent incapable de maîtriser ses réactions aux excitations et sa recherche du plaisir. Comme Freud, Nietzsche fustige la soumission au seul principe de plaisir : elle trahit qu'il est encore beaucoup de singe en l'homme, et révèle l'idiosyncrasie anarchique du « Dernier homme », non le désir créateur du Surhomme (cf. ASZ, Prologue). Seul un érotisme de grand style, comme celui de G. Bataille, peut, dans la mesure où il permet à l'homme de se surmonter et d'affirmer le tragique de l'instant, valoir comme figure du sacré. L'affirmation dionysiaque du corps et du désir comme fidélité à la terre n'a rien à voir avec les pornographies métaphysiques de la transgression pour la transgression, vaines idoles d'une culture en décomposition. Cf. ASZ I, « De la Chasteté ».

allemande est l'application au dogme chrétien du pessimisme logique, Nietzsche rend gloire à Hegel de son héraclitéisme : il y a « une trace de vérité, de *possibilité* de vérité derrière le célèbre principe de Hegel qui porte son interprétation dialectique de la réalité (...) — " La contradiction meut le monde, toutes choses se contredisent elles-mêmes " [159] ».

Mais « la confiance en la raison dont dépend la validité de ces jugements (les jugements de valeur logiques) est en tant que confiance un phénomène *moral* [160]... ». La croyance en la logique est un phénomène moral, car elle repose sur l'évaluation du vivant qui accorde valeur à la non-contradiction de l'Être pour protéger sa vie menacée par le devenir. C'est pourquoi celui qui vit et dénonce les contradictions de la morale embrase le Ciel de l'Idéal en son entier : lors du crépuscule des idoles, l'Être logique entraîne le Dieu moral dans le néant, la Vérité bascule avec le Bien dans le gouffre du non-sens. C'est que la probité intellectuelle, dans la mesure où elle assume le destin d'un vivant, met à jour la vanité et la vacuité de l'Idéal en révélant que la vie ne se laisse pas enfermer dans les catégories de la logique. L'interpréter, dans lequel la vie s'incorpore la vérité, est donc nécessairement contradictoire : « On y dénonce la confiance en la morale — pourquoi donc ? *par moralité* [160] ! » Car la finesse de l'évaluation dans la recherche du vrai et du faux est un héritage de la mauvaise conscience du chrétien qui devait, pour le salut de son âme, examiner scrupuleusement les mobiles et les motivations de ses actes et de ses sentiments en référence au Bien et au Mal édictés par la loi divine. C'est la croyance au Dieu moral et vérace qui a fait de la vérité une valeur, et ce sont les faibles

159. M, Préface, § 3. Ainsi Nietzsche accepte la négation, le devenir, la contradiction que Hegel introduit dans le réel. Mais il récuse son interprétation dans la mesure où elle comprend l'opposition comme contradiction logique, se fiant aveuglément au principe d'identité et à un Dieu-Esprit comme moteur assurant la finalité du nécessaire devenir.

160. M, Préface, § 4. Nous suivons le texte et le citons. Voir aussi FW V, § 357.

qui ont développé l'esprit, l'intelligence ; ce pourquoi leur valeur est infinie [161]. Sans la confiance en la Vérité héritée de la foi métaphysique, la passion de la connaissance ne serait jamais née. Aussi, la morale et la religion sont à l'origine de la probité philologique qui les détruit par sa critique.

Mais cela ne fait aucun doute, à nous aussi s'adresse encore un « tu dois », nous aussi nous obéissons à une loi rigoureuse qui nous domine — nous sommes encore, nous aussi, des *hommes de conscience* : en refusant de revenir à ce qui nous semble dépassé et caduc, à tout ce qui est « invraisemblable », que ce soit Dieu, la vertu, la vérité, la justice, l'amour du prochain ; en nous interdisant de jeter des ponts trompeurs vers d'anciens idéaux, en étant fondamentalement hostiles à tout ce qui en nous voudrait s'entremettre et mêler ; hostiles à toutes les formes actuelles de foi et de christianisme ; hostiles aux demi-mesures de tous les romantismes et chauvinismes ; hostiles également au genre artiste, jouisseur et sans conscience, qui aimerait nous persuader d'adorer ce à quoi nous ne croyons plus — car nous sommes des artistes (...) [160].

Mais la critique radicale de l'idéalisme n'est que révolte de la moralité contre sa forme primitive :

Cependant, en tant qu'hommes de *cette* confiance, nous nous sentons encore proches de la droiture et de la piété allemandes millénaires, même si nous en sommes les derniers et les plus problématiques rejetons, nous autres immoralistes et athées d'aujourd'hui, nous avons même, en un certain sens, l'impression d'être leurs héritiers, les exécuteurs de leur volonté la plus intime, d'une volonté pessimiste, comme nous le disions, qui ne craint pas de se nier elle-même parce qu'elle se nie avec *joie* ! En nous s'accomplit — au cas où vous souhaiteriez une formule — *l'auto-dépassement de la morale* [160].

Ainsi, dans la mesure où l'homme se surmonte *(Ueberwindung)*, la morale s'auto-supprime *(Selbstaufhebung)*. Sa négativité destructrice se renverse en destruction créatrice où l'homme

161. Cf. J, § 225 ; V. de P., t. II, l. III, §§ 413 et 709.

trouve plaisir *(Lust)* à nier ce qui déniait toute valeur à sa vie. Mais dans l'histoire de l'individu comme dans l'histoire de la culture, la destruction de la morale entraîne la mort de Dieu. L'amour de la vérité interdit la foi en un Dieu Amour et Vérité.

1. La mort de Dieu

> *Dieu est une pensée par laquelle se tord tout ce qui est droit et tourne tout ce qui se tient debout* [162].

> *Lorsque meurent les dieux, toujours ils meurent de mainte sortes de mort* [163].

Le vouloir léonin critique la morale par véracité. La métamorphose de l'esprit rencontre et crée un événement qui change la tournure de toutes choses si son écho vient aux oreilles de qui veut l'entendre. Cet événement dont les « on-dit » colportent à petit bruit la terrifiante et la bonne nouvelle, c'est la mort de Dieu [164].

Mais cette mort est fondamentalement surdéterminée. Car l'événement de la disparition de la foi religieuse ne prend son sens que lorsque celui qui la connaît lui confère son sens en fonction de son être. Aussi faut-il se demander : quel Dieu meurt ? pourquoi et comment ?

Le Dieu dont la mort fait vaciller les fondements de l'existence humaine, c'est le Dieu moral et vérace de la métaphysique, celui du judéo-christianisme. Il meurt d'abord lorsque Jésus remplace le Dieu vengeur et juge de l'Ancien Testament : la figure du Père, gardien des hommes [165], est la première à disparaître. Mais, plus que le Dieu juif, c'est le Dieu chrétien, celui de la

162. ASZ II, « Aux îles fortunées ».
163. ASZ IV, « Hors service ».
164. FW V, § 343.
165. MAM II, W et S, § 84, « Les prisonniers ».

tradition, ce Dieu esprit, unique, universel, moral et Providence. Car ce qui meurt dans la mort de Dieu et le fait mourir, c'est la vision morale-idéaliste du monde. Le Dieu qui meurt, c'est le Dieu Amour et objet d'amour [166] de celui qui veut être consolé. Le Dieu qui meurt, c'est « le repos dans le néant » que le prêtre ascétique a offert à l'adoration des impuissants [167]. Le Dieu qui meurt, c'est aussi le Dieu Être suprême, inconditionné, bon et parfait du métaphysicien [168], celui dont la sagesse réglait le cours de l'histoire et de la nature [165]. Mais fondamentalement, en toutes ces morts, c'est le Dieu de la faute et de la mauvaise conscience qui disparaît.

Le Dieu qui meurt est donc l'Idéal de la métaphysique, le Dieu « bon » que la véracité finit par trouver aussi incroyable qu'immoral [170]. Mais sa mort survient de plusieurs manières : le Dieu des faibles est tué par le fort qui se libère, il meurt de faiblesse, il est assassiné par un coup de force des faibles.

Ainsi la mort de Dieu peut s'interpréter comme un meurtre ou un décès.

La mort de Dieu est proclamée dans son énigmatique et terrifiante duplicité par l'insensé du § 125 du *Gay savoir* [171]. Il s'agit ici du Chameau en son désert, devenu insensé de ne plus trouver ce qui faisait le sens de sa vie et de découvrir le non-sens de la foi en l'Idéal. Nouveau Diogène, il cherche, une lanterne à la main, à retrouver la divine lumière qui posait toute chose dans la visibilité de l'idée. Les athées et les « libres-penseurs » qui assistent à sa quête désespérée de Dieu parmi les hommes ricanent du désarroi de celui qui ne trouve plus l'objet de sa piété. C'est qu'incapables de sonder les conséquences de l'événement,

166. FW III, § 140.
167. GM III, § 1.
168. GD, « La " raison " dans la philosophie ».
169. A, § 47.
170. FW V, § 357.
171. FW III, § 125. Nous suivons le texte en le résumant.

ils ne comprennent pas le sérieux de la question, à laquelle leur plat positivisme leur interdit d'accéder. Mais à l'indifférence de l'impuissance, l'homme pieux oppose la tragique nouvelle qui impose à chacun de devenir celui qu'il est.

Où est Dieu, cria-t-il, je vais vous le dire. Nous l'avons tué ! — vous et moi ! Nous tous sommes ses meurtriers [171] !

L'homme ne peut fuir sa responsabilité : le croyant conséquent comme l'athée débile sont à l'origine de la perte du Sens qu'était l'Idéal. Le premier parce qu'en sa fidélité, il en a démontré l'inanité en le surmontant ; le second, parce que sa faiblesse a pris à la légère ce qui donnait son poids à l'existence humaine. Seul celui qui vivait de ce Dieu comprend l'importance de l'événement. La disparition de Dieu est en effet la perte de toute référence. Les valeurs qui s'organisaient en un tout signifiant le destin de l'humanité s'effondrent avec le Dieu qui en était le créateur et le garant. La mort de Dieu, si elle est une grande victoire, est un grand danger, car au moment où elle devient effective, « rien n'est vrai, tout est permis ».

Nul n'est innocent de la perte de l'Idéal. Le meurtre de Dieu rend aux choses et à l'existence leur facticité et leur contingence. L'acte est irréparable : « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! » Nul retour en arrière n'est possible et le crime est inexpiable. Tandis qu'à l'horizon s'élève une aurore nouvelle et que souffle le vent du dégel, l'homme, dans un monde à la dérive, doit se hausser à la hauteur de son acte. Pour assumer la perte du Créateur, il doit devenir lui-même créateur. La mort de Dieu pose l'homme face à un choix que nul ne peut éluder : il faut que le Surhomme advienne comme sens de la Terre, ou la décadence l'emportera définitivement dans la figure du Dernier Homme [172].

172. Cf. ASZ, Prologue.

La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action [171] ?

Le meurtre de Dieu est le crime irrémissible puisqu'il est le péché qui, tuant le Rédempteur, supprime toute grâce et tout pardon. Navigateur hardi sur la mer des possibles, il faudra que l'homme, après cette action la plus grande de toutes qui sépare en deux l'histoire de l'humanité [173], se crée une nouvelle innocence. Mais la hardiesse et le désespoir du discours de l'homme insensé ne sont pas compris. La masse des médiocres n'a pas d'oreilles pour entendre l'inouï. Comme Zarathoustra, l'homme pieux, devenu impie par piété, doit attendre que le surgissement du nihilisme force chacun à reconnaître le sens du crime d'ores et déjà perpétré :

Ce formidable événement est encore en marche et voyage — il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes. Il faut du temps à la foudre et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, après leur accomplissement, pour être vus et entendus. Cette action-là leur est encore plus lointaine que les astres les plus lointains — *et pourtant ce sont eux qui l'ont accomplie* [171] !

Ainsi, seul est conscient « l'esprit libre » dont la véracité, issue de la morale, a tué le Dieu de l'Idéal. Pour la masse des faibles et des mous, il faudra que la nécessité implacable du nihilisme [174] force les insignifiants à reconnaître leur responsabilité dans la perte du Sens. L'« homme pieux » devenu « l'esprit libre » perçoit seul les nécessaires conséquences de la mort de Dieu, parce qu'en la perpétrant, il l'a vécue.

Mais le Dieu que la véracité a tué est aussi mort de décrépitude et d'affaiblissement, car la réduction du divin au Dieu des

173. Cf. A et EH, « Pourquoi je suis une fatalité ».
174. V. de P., t. I, l. III, § 25.

malades l'a lui-même rendu malade [175]. C'est ce que révèle la rencontre de Zarathoustra et du vieux pape dans *Hors service* [176]. L'athée le plus pieux demande au croyant le plus sincère ce qu'il sait de cette mort car « qui le mieux l'aima et posséda, le mieux aussi l'a maintenant perdu » :

« Tu le servis jusqu'au bout, demanda Zarathoustra pensif, après un long silence ; sais-tu de quelle manière il est mort ? — Est-il vrai, comme on le dit, que la compassion l'étouffa,
— de voir de quelle façon pendait l'*homme* à la Croix, et ne point souffrir que son amour de l'homme pour lui devînt enfer, et finalement mort ? »

Dieu est mort de compassion et de pitié pour l'homme crucifié par la culpabilité ; c'est ce que laisse entendre le silence du vieux pape, seule réponse à cette question. Mais Zarathoustra a percé à jour ce Dieu qui suivait d'étranges voies et n'était pas ce qu'Il passait pour être. Le pape, qui le connaît pour l'avoir servi, déclare qu'il était « obscur, riche en secrets » : il ne sut avoir de fils « que par des voies obliques », celles de l'adultère. Et

Qui comme un Dieu d'Amour le loue, celui-là de l'amour même se fait trop basse idée. Ne voulut-il, ce Dieu, être justicier aussi ? Mais aimer, c'est aimer au-delà du salaire et de la rémunération.

Il est mort de cette contradiction, mais aussi de vieillesse et de décrépitude :

En sa jeunesse, Il fut, ce Dieu du Levant, dur et vindicatif, et se bâtit un enfer pour le plaisir de ses favoris. Mais à la fin, il se fit vieux et mou et blet et compatissant, à un grand-père ressemblant plus qu'à un père, et ressemblant le plus à une vieille grand-mère qui flageole.

175. Cf. A, § 17.
176. ASZ IV, « Hors service ». Nous suivons le texte en le résumant.

Ainsi le Dieu juif se meurt d'être devenu le Dieu chrétien, mais il mourut aussi d'autre manière. Ce que fait apparaître le récit du pape, c'est son décès par attiédissement progressif de son être, par affaiblissement de son essence, minée par la ruine intérieure qu'engendre la pitié *(Mitleiden)*. Mais Zarathoustra précise les raisons qui font pour lui que Dieu est mort. Il lui reproche son ambiguïté : ce Dieu était équivoque et obscur ; Il ne faisait pas tout ce qui était en son pouvoir pour se révéler aux hommes et se faire comprendre :

Comme il s'est courroucé contre nous, ce renifleur coléreux, de ce que mal nous l'entendissions ! Mais que ne parlait-il plus clairement ?

De plus, ce Dieu était malhabile et mesquin :

Mais se venger sur ses pots mêmes et sur ses créatures de les avoir manquées, — ce fut, n'est-ce pas ? pécher contre le *bon goût*.

Zarathoustra rejette ce Dieu qui est mort de ses imperfections — le « bon goût », qui est la sûreté du jugement de valeur de la vie probe, dénonce la duplicité de Dieu et son ressentiment contre sa création. Son rejet est définitif, « car plus ne vit cet ancien dieu : il est mort pour de bon ».

Mais quelqu'un a accompli le geste du meurtre, réalisant ainsi l'impératif selon lequel « ce qui tombe, il le faut encore pousser ». « Le plus hideux des hommes » que rencontre Zarathoustra est le meurtrier de Dieu [177]. Le plus hideux des hommes, c'est l'homme réactif, mû par la volonté de vengeance ; l'homme du ressentiment a tué le Dieu du ressentiment par ressentiment. Pourtant, sa hideur même n'est pas exempte de grandeur ; s'il se

177. ASZ IV, « Le plus hideux des hommes ». Nous suivons le texte en le résumant.

méprise, il sait aussi mépriser les petits qui viennent baver sur lui de compassion curieuse ; sa révolte exige le respect des choses terribles dont sa hideur est le signe et se sent honorée de la pudeur de Zarathoustra devant son grand malheur et son grand échec. L'abomination qu'a accomplie le plus hideux des hommes lui donne le droit de dominer le troupeau des faibles de toute la hauteur de son crime :

> De tous ceux-là je détourne mon regard, comme un chien se refuse à regarder le dos de grouillants troupeaux moutonniers. Ce sont petites gens bénévolentes, bienveillantes, grisâtres.

C'est précisément la compassion indiscrète du Dieu des petites gens que sa grande souffrance ne pouvait plus longtemps supporter :

> Mais lui *ne pouvait que* mourir : il voyait avec des yeux qui voyaient *tout*, — il voyait de l'homme les fonds et fondements, toute son ignominie et sa hideur cachées. Sa compassion ne connaissait aucune pudeur ; il se glissa dans mes plus sales recoins. De tous le plus curieux, le trop indiscret, le trop compatissant, celui-là ne pouvait que mourir.
> *Il me* voyait toujours ; sur ce témoin j'ai voulu me venger — ou bien moi-même ne pas vivre.

Ainsi l'homme, déchiré par la mauvaise conscience et le ressentiment, tire vengeance du Témoin qui sonde les reins et les cœurs. Le grand mépris de soi que le Dieu moral a créé en l'homme amène ce dernier à ne plus pouvoir supporter la compassion même qui lui promet le pardon. Ainsi le Dieu du mépris engendre le mépris de Dieu et le plus grand souffrant assassine Celui qui, cause de sa souffrance, voudrait aussi le guérir de ses maux.

Il s'avère donc que la mort de Dieu doit s'entendre en plusieurs sens. Selon la vie qui l'interprète, elle prend différentes

valeurs. Mais si l'Idéal chrétien a perdu sa plausibilité [178], c'est que la critique découvre que son Dieu est un Dieu de mort. Si la morale « *elle-même conduit nécessairement* comme probité à la négation de la morale [179] », la véracité découvre que l'homme « a fini par nommer Dieu son désespoir, son impuissance » et que :

> Le concept « Dieu » était jusqu'ici le plus grand reproche contre l'existence. Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en Dieu : c'est *ainsi* que nous délivrons le monde [180].

Mais cette négation qui tue Dieu n'est possible que grâce à la critique qui la justifie en montrant que Dieu n'est qu'un « Néant sublime ».

2. *L'athéisme critique et la généalogie. Le Dieu du souhait*

> *On ne dit pas « néant » : on le remplace par « au-delà » ; ou « Dieu » ou la* vraie vie ; *ou nirvana, rédemption, béatitude... Cette innocente rhétorique venue de la sphère religieuse morale fait une figure* beaucoup moins innocente *quand on saisit de quelle nature est la tendance qui se drape là dans le manteau du vocabulaire sublime : la tendance* hostile à la vie.
> *Ce qui jadis n'était que malade est aujourd'hui inconvenant, il est indécent aujourd'hui d'être chrétien* [181].

Si Dieu est mort, cela tient à ce qu'a découvert la véracité appliquée à la morale, caractéristique essentielle de la divinité pour le christianisme : l'inanité et la fausseté de la croyance ; et

178. FW V, § 343.
179. S III, p. 852 (traduction personnelle) ; voir aussi S III, pp. 478, 480.
180. GD, « Les quatre erreurs », § 8.
181. A, §§ 7 et 38.

par-delà sa fausseté, la nocivité du monde imaginaire construit par les faibles.

La religion chrétienne comme exemple type de l'Idéal métaphysique s'est d'abord construite par une série de faux-sens et de contre-sens fondamentaux. — La confiance aveugle accordée au langage a ainsi créé un monde fictif qui n'atteint en rien la réalité mais s'oppose à elle en la méconnaissant. Elle fait de Dieu l'être suprême créateur et garant de l'ordre moral de l'univers :

Pas plus la morale que la religion dans le christianisme ne touchent à un point quelconque de la réalité [182].

La science contredit comme philologie rigoureuse l'ensemble de la théologie et de ses présupposés. Celle-ci apparaît comme « l'art de mal lire ». Rien ne permet de justifier le dualisme [183], ni la calomnie des sens : la religion métaphysique repose sur un usage extravagant des catégories qui refuse le devenir et érige le langage en critère de la réalité :

C'est la plus grande erreur qui ait été commise, la véritable fatalité de l'erreur sur la terre : on a cru avoir dans les catégories de la raison un critérium de la réalité, alors qu'elles devaient servir à se rendre maître de la réalité, à *se tromper* intelligemment sur les choses [184].

Dans le moment où le monde-vérité devient une fable, meurt le Dieu qui présidait à sa destinée [185]. La religion apparaît fondée sur de grossières erreurs issues de la préhistoire de l'humanité : ni la liberté, ni la volonté, ni la finalité, ni la justice

182. A, § 15.
183. MAM I, § 1 ; J, § 2.
184. V. de P., t. I, l. I, § 211.
185. Cf. GD, « Comment le monde vérité devient une fable ».

immanente ne trouvent grâce aux yeux avertis du philologue qui soumet ces concepts à l'épreuve de la réalité.

La foi repose sur des préjugés qui s'avèrent n'être que « quatre grandes erreurs [186] ». On commence par confondre la cause et l'effet, et l'on place à l'origine ce qui n'est que le résultat tard venu d'un long processus. On méconnaît le fait de l'interprétation et l'on place les causes dans les choses ; pire, on réifie les causes de telle façon qu'il faudra bien finir par inventer un premier moteur qui soit causa sui. On croit en une volonté libre qui serait principe de l'action.

L'erreur de l'esprit comme cause confondu avec la réalité ! considéré comme mesure de la réalité ! Et dénommé Dieu !

La critique de la conscience et des préjugés du langage fait s'écrouler le Dieu-Esprit et le Dieu-Logos. Tout le domaine de la morale et de la religion repose sur des causes imaginaires. C'est pourquoi la religion s'est toujours opposée à la science et à sa méthode rigoureuse :

La morale et la religion appartiennent entièrement à la *psychologie de l'erreur :* dans chaque cas particulier on confond la cause et l'effet, ou bien la véracité avec l'effet que l'on *considère* comme vérité, ou bien encore une condition de la conscience avec la causalité de cette condition.

Toutes les preuves de l'existence de Dieu, toutes les définitions de son essence apparaissent vides et sans fondement. Nulle part ni d'aucune manière on ne peut donner un contenu à ce que la théologie dit de Dieu et de la réalité. Dieu s'avère être un pur vide ; il est le Rien du nihilisme [187].

186. Cf. GD, « Les quatre grandes erreurs ». Nous résumons le texte.
187. On voit que la critique nietzschéenne reprend la critique kantienne en la radicalisant : Dieu n'est qu'un concept vide auquel on ne peut faire correspondre aucune intuition : mais de plus, sa fonction est de permettre de nier une réalité qu'on refuse. Cf. A, § 9.

Mais ce néant érigé en Dieu n'est pas simplement une erreur, il est une illusion qui a pour fonction de dénier toute leur valeur au monde et à la vie. Le Royaume des cieux n'est pas simplement une fiction imaginaire ; en effet, le monde de la religion est pire que le rêve :

> Ce dernier *reflète* la réalité, au lieu que *lui* la falsifie, la dévalorise, la nie.

L'erreur religieuse n'est donc pas neutre. Elle s'oppose point par point à la réalité de l'existence humaine : le Dieu absolu dévalorise la perspective propre à toute vie ; le Dieu éternel dévalorise le devenir auquel il s'oppose comme être ; le Dieu esprit fait du corps une chose vile qu'il faut torturer afin de s'élever à la paix de l'âme ; le Dieu Père du bien est aussi le grand-père du péché : il retire à l'homme toute possibilité d'être satisfait de soi en lui assignant des devoirs impossibles à remplir. En un mot, le Dieu moral est la négation de toute vie : c'est lui qui a fait de l'homme un « avatar sublime » ; un castrat idéal.

A la critique scientifique des préjugés et des erreurs, s'ajoute la découverte du caractère négatif de la foi. Mais le Dieu-négation n'est qu'une des déterminations du Divin et Nietzsche oppose à l'Idéal métaphysique une autre idée du divin, en référence à la Grèce et au judaïsme ancien.

« Dieu dégénéré en *contradiction de la vie,* au lieu d'en être la transfiguration et le *oui* éternel [188] ! » La piété authentique nie qu'un tel Dieu négateur soit divin [189]. Il n'a su que domestiquer l'homme et ruiner l'humanité au profit du Bien [190] en culpabilisant tout ce qui constitue la réalité de l'existence.

En face des présupposés, des moyens et des résultats de la religion, on ne peut pas ne pas s'interroger sur la valeur des

188. A, § 18.
189. A, § 47.
190. S III, p. 612.

valeurs chrétiennes. Car ce qui fait problème, ce n'est point qu'elles soient fausses, mais bien qu'elles soient nuisibles. C'est pourquoi l'athéisme radical ne consiste pas à réfuter les preuves de l'existence de Dieu [191], mais à se demander quelle est l'origine du jugement de valeur qui a constitué le Dieu moral et à tester la valeur de cette origine. Il s'agit donc de savoir comment, loin d'être seulement un faux-sens, l'illusion théologique est un contre-sens. Il s'agit d'exercer le soupçon critique et de montrer les origines d'une croyance qui s'avère éminemment contradictoire. Le problème n'est pas que l'histoire du salut soit une légende et les « évangiles » une falsification, mais bien que Dieu apparaisse comme le plus grand reproche contre l'existence.

Le Dieu moral condamne en effet la volonté de puissance, origine et essence de toute vie. L'hémiplégie de la vertu refuse de voir qu'aimer, détruire et créer sont un. Elle oppose le spirituel au vital, sépare la force de ce qu'elle peut et considère comme péché la cruauté, l'agressivité, la sexualité [192]. Mais le désir *(Begierde)* est ce par quoi l'homme a rapport au monde ; il est l'expression de la volonté de puissance que la probité retrouve comme la seule réalité. Or Dieu est conçu comme la négation de tous les désirs [193] et « la pratique de l'Église » — « tuer les passions » — est nuisible à la vie [194]. Mais la foi est contradictoire, car la morale est immorale, et ce qui est condamné par elle est précisément son origine historique et dynamique. C'est des passions qu'elle rejette qu'elle tire sa force de conviction. Ainsi, alors que le christianisme fait de la sexualité le péché suprême, il satisfait dans l'imaginaire ce qu'il condamne dans la réalité [195] ; alors qu'il condamne l'agressivité, on découvre que

191. A, § 47 et V. de P., t. I, Introduction, § 7.
192. Cf. ASZ III, « De trois méchantes choses ».
193. S III, p. 912.
194. GD, « La morale comme contre-nature », § 1.
195. A, § 23.

Ce qui est chrétien, c'est un certain sens de la cruauté envers soi et envers autrui ; la haine de ceux qui pensent différemment ; la volonté de persécuter (...). Ce qui est chrétien, c'est la haine contre *les sens*, contre la joie des sens, contre la joie [196].

Alors que Dieu est dit vérité, ses prêtres usent et abusent du mensonge afin de séduire et de convaincre [197] ; alors que l'homme pieux devrait se déterminer selon sa seule conscience, il s'avère que la foi repose sur un utilitarisme égoïste [198] et fait du plaisir le nerf de ses preuves. Mais « la foi béatifie : *par conséquent*, elle ment [199] ».

Ainsi les Bons de la foi morale sont en fait incapables d'assumer leurs propres valeurs, dont la réalisation révèle le caractère contradictoire et dangereux pour le « type » supérieur [200], singulièrement en ce que leur foi est la recherche d'une consolation de n'être pas les forts qu'ils envient :

et du fond de la peur, c'est le type inverse qui fut voulu, produit, *obtenu* : l'animal domestique, la bête grégaire, la bête malade-homme — le chrétien [201].

Intenables et destructrices sont les valeurs que pose le Dieu par lequel « les justes » se vengent [202].

Le christianisme s'avère ainsi poser des valeurs qui détruisent la vie. Pour qui découvre le sens de son Dieu, « ce qui jadis n'était que malade est aujourd'hui inconvenant, il est indécent aujourd'hui d'être chrétien [203] ».

196. A, § 21 ; cf. aussi GM, *passim*.
197. A, § 26 et GM III.
198. M I, § 90.
199. A, § 50.
200. A, §§ 3 et 44 ; ASZ III, « Des vertueux ».
201. A, § 3.
202. On connaît le jeu de mots de Nietzsche sur *gerecht* (Juste) et *gerächt* (vengé). — Cf. ASZ II, « Des vertueux », « De la vertu qui rapetisse ».
203. A, § 38.

Mais il faut encore résoudre l'énigme que pose ce Dieu négateur. La probité élimine les confusions et les erreurs de la métaphysique ; mais, ce faisant, elle redécouvre que tout discours et tout usage du discours renvoient à la réalité de celui qui le profère et donne sens à ce qu'il interprète selon la perspective que lui permet son idiosyncrasie.

Dieu est un Rien qui condamne la vie. Mais qui donc a besoin de condamner la vie pour la supporter ? Qu'est-ce qui détermine comme valeur suprême un Dieu crucifié dont la souffrance condamne la vie [204] ? Les valeurs théologiques dénient la réalité du devenir ; refusent l'intrication inéluctable de la souffrance et de la jouissance, du Bien et du Mal ; dévaluent tout ce qui caractérise la puissance de la vie créatrice. Une fois que la probité a mis à jour qu'« il n'y a pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes », se pose la question de savoir quel type de vivant a besoin de nier la vie pour survivre, a fait du faux-sens de l'erreur le contre-sens d'une illusion hostile à la réalité. Si la vie est volonté de puissance, quel type de volonté de puissance doit interpréter ainsi pour dominer ?

A cette question, la vie ascendante dont la révolte met en œuvre la probité [205], et qui sait que « c'est la vie elle-même qui évalue à travers nous quand nous posons des valeurs [206] », doit répondre : les décadents minés par le ressentiment et les faibles animés par la volonté de vengeance, dont le Dieu moral traduit les plus secrets desseins. Ainsi, à partir de l'inanité rien moins qu'innocente de la religion, il faut conclure que :

204. V. de P., t. II, l. IV, § 464 et GD, « La morale comme contre-nature », § 4.
205. La critique scientifique et intellectuelle qui tue Dieu est ambiguë. Mais pour l'essentiel, elle est l'œuvre d'un sursaut des forces affirmatives de la vie (FW III, § 215).
206. GD, « La morale comme contre-nature », § 5 (traduction personnelle), et J, p. 268.

toutes les valeurs en lesquelles se résume pour l'actuelle humanité l'extrême du souhaitable sont des *valeurs de décadence* [207].

Le Dieu chrétien est ainsi une véritable corruption de la vie ; est « corrompu un animal, une espèce ou un individu qui a perdu ses instincts, qui a choisi, qui a *préféré* ce qui lui est défavorable [207] ». Le démocratisme des enfants de Dieu est un souhait de la décadence [208]. L'essence de Dieu est définie à partir de la peur *(Furcht)* et de l'angoisse *(Angst)* [209] caractéristiques de la vie faible incapable de maîtriser ses désirs ni d'affronter la réalité. Le décadent trouve dans un monde imaginaire la compensation à son impuissance, dans les bénéfices secondaires que lui fournit le retour du refoulé [210].

Le Dieu de la métaphysique est la projection du désir de mort des êtres las de vivre, malades et infestés de culpabilité. Leur Soi chaotique les détermine à créer une image du divin qui soit un non à une vie qu'ils ne peuvent que condamner parce qu'elle condamne les ratés qu'ils sont [211] :

> Qui donc aurait quelque raison de s'*évader par le mensonge* de la réalité ? Quiconque en pâtit, mais pâtir de la réalité, cela veut dire qu'on est une réalité *naufragée*... La prédominance des sentiments de déplaisir sur les sentiments de plaisir est la *cause* d'une religion et d'une morale fictives [212].

Ainsi, à l'interprétation morale du divin correspond un interprète faible : le Soi d'une volonté de puissance qui, ne pouvant désirer *(begehren)* une maîtrise réelle, cherche à dominer le noble

207. A, § 6.
208. Il y aurait ici beaucoup à taire sur la hiérarchie, « naturellement hors de toutes les dominations de classes existantes »...
209. FW V, § 355 et *Werke* Kröner, XVI, § 576.
210. Les concepts freudiens correspondent ici exactement à ce que Nietzsche décrit. De la même manière, la volonté de vengeance, caractéristique du ressentiment, est exactement ce qui est dénoté par W. Reich sous le nom de « peste émotionnelle ».
211. GD, « La morale comme contre-nature », § 5, ASZ I, « De ceux des arrière-mondes », « Des contempteurs du corps ».
212. A, § 15.

qu'elle envie, en réduisant à rien la réalité au nom d'un monde de valeurs conformes à son souhait *(Wunsch)*.

Nous atteignons ici l'essentiel de l'analyse nietzschéenne. Le Dieu moral du Chameau, mais aussi et surtout des médiocres, est le produit du souhait *(Wunsch)*. Le souhait est le désir de la volonté de puissance faible ; cette dernière a conçu Dieu en fonction de ses besoins et de ses caractéristiques essentiels. Car

> ...nos jugements de valeur trahissent quelque chose de nos conditions d'existence (...) [213].

La critique généalogique remonte ainsi du Dieu moral aux valeurs qu'il justifie, et de ces valeurs à ce qui les pose. Ce qui pose comme valeur le repos et la paix, le bien et la charité, c'est l'impuissance de la volonté de puissance. Il apparaît alors que l'erreur de la métaphysique et de la religion n'est pas hasard mais qu'elle a un sens. Elle est un symptôme qui trahit et traduit un certain type de vie. Car celui qui prend les mots pour les choses a peur de la réalité : « l'erreur est lâcheté [214] ». Il doit se réfugier dans une interprétation fantasmatique où, prenant son désir pour la réalité, il dénie toute valeur à celle-ci afin de pouvoir survivre en reniant la vie. Le Dieu moral est le fruit du ressentiment envers la réalité ; il est l'expression d'un souhait qui exprime l'insatisfaction du faible.

> Rares sont ceux qui se rendent compte que le point de vue de *ce qui est souhaitable* (*Wünschbarkeit*), chaque « il devrait en être ainsi, mais il n'en est rien », ou bien chaque « il aurait dû en être ainsi » contient une condamnation de l'ensemble du cours des choses [215].

213. V. de P., t. II, l. IV, § 388.
214. S III, p. 834.
215. S III, p. 864 (traduction personnelle). Il s'agit alors de la volonté de puissance comme pathos ou de la passion de Dionysos.

Si le fait de souhaiter, conçu comme caractéristique du mouvement de se surmonter soi-même, peut être « Dieu » [215], symbole de volonté de puissance créatrice, il est aussi la ridicule suffisance de celui qui juge la réalité et, se prenant pour critère, la condamne parce qu'elle lui fait mal, érigeant ainsi des « souhaits en juges de l'être [216] ».

Singulièrement, l'éthique est une « philosophie du souhaitable » : " *Il devrait (sollte)* en être autrement ", " *il doit* en être autrement " : l'insatisfaction serait ainsi le noyau de l'éthique [217]. » Mais l'insatisfaction qui engendre le Dieu moral n'est pas tournée vers l'action ni la création. Elle ne correspond pas à la négation créatrice de la vie ascendante, mais à la négation destructrice de la vie décadente.

Si Dieu est devenu l'ennemi de la vie, c'est que l'erreur qui constituait le monde métaphysique par la croyance en la grammaire a été transformée en illusion conforme aux intérêts des débiles cédant au sado-masochisme du désespoir. Le Dieu du ressentiment flattant le naïf narcissisme [218] des impuissants est démasqué par la probité qui reconnaît le lieu d'origine de l'évaluation qui lui donne naissance : c'est le corps malade qui fait de sa souffrance un argument contre la vie [219].

« Des *passions* naissent les opinions : *la paresse d'esprit* les fait cristalliser en *convictions* [220]. » La foi a son sens et sa fonction pour ceux qui en ont besoin ; elle préserve, à sa manière, la vie. Mais en elle prédominent les valeurs du troupeau des malades et elle détruit la grande individualité créatrice. Ce qu'on ne lui peut pardonner.

L'utilitarisme et l'hédonisme des faibles ont réussi à s'imposer à tous parce que le plus noble a ses moments de doute. Et que

216. S III, p. 560 (traduction personnelle).
217. S III, p. 865 (traduction personnelle).
218. Cf. A et GM, *passim*.
219. ASZ I, « Des contempteurs du corps ».
220. MAM I, § 637.

le souhait apparaît chez tout individu, dès lors qu'il est empêché d'agir.

On ne saurait avoir assez de respect pour l'homme, quand on observe comment il sait se tirer d'affaire, tenir bon, tirer parti des circonstances, abattre ses adversaires ; si, au contraire, on envisage l'homme dans ce qu'il *désire* (*Wünscht*), c'est la plus absurde des brutes... Il semble qu'il ait besoin d'une région où laisser s'ébattre sa lâcheté, sa paresse, sa faiblesse, sa mièvrerie, sa servilité, où puissent se détendre ses vertus fortes et mâles. Voyez quels sont les *vœux* des humains, leurs « idéals » !

En *souhaitant,* l'homme (der *Wünschende* Mensch) cherche à se délasser de ce qu'il porte de plus précieux en lui, de son activité ; il s'abandonne à des songes vains, absurdes, frivoles, puérils. Cet animal si ingénieux déploie alors une pauvreté intellectuelle et une absence d'inventivité qui ont quelque chose de terrifiant. « L'Idéal » est une sorte d'impôt que l'homme est tenu d'acquitter sur l'énorme dépense qu'exigent ses tâches réelles, et pressantes. Dès que la réalité cesse, surviennent le rêve, la lassitude, la faiblesse ; l'« Idéal » est justement une forme du rêve, de la lassitude, de la faiblesse... les plus vigoureux et les plus débiles se ressemblent tous quand cet état les envahit ; ils *divinisent* ce qui fait *cesser* le travail, la lutte, les passions, la tension, les antagonismes, la *réalité,* en somme... la lutte pour la connaissance et l'*effort* vers la connaissance. (...) On érige ainsi en *idéal* tout ce qui abaisse et ruine l'homme [221].

Ainsi s'explique que, sous le couvert de Dieu, « la volonté du néant » *(Wille zum Nichts)* ait réussi à contaminer les nobles et l'interprétation métaphysique du Divin à s'imposer :

L'humanité n'a jamais saisi avec une rage toujours croissante que des images ; elle a fini par nommer « Dieu » son désespoir, son impuissance » et « Dieu sur la Croix » est une malédiction portée sur la vie [222].

221. V. de P., t. I, l. I, § 33. De même que l'éducation répressive et les tabous sociaux trouvent une complicité dans la culpabilité originaire, la projection en Dieu du souhait des faibles est acceptée par ce qui, chez le fort, est faible.
222. S III, § 773 (trad. personnelle).

3. *Le nihilisme et les ombres de Dieu*

> *Pourquoi l'avènement du Nihilisme est-il désormais* nécessaire *? Parce que nos valeurs antérieures elles-mêmes aboutissent en lui à leurs conséquences ultimes ; parce que le Nihilisme est l'aboutissant logique de nos valeurs et de nos idéals les plus hauts, parce qu'il a fallu d'abord passer par le Nihilisme pour découvrir la* valeur *réelle de ces valeurs* [223].

> *Toutes les grandes passions de l'humanité ne furent-elles pas de ces passions pour un néant ? Et toutes les solennités de l'humanité des solennités à cause d'un néant* [224] *?*

> *Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que, des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre. Et quant à nous autres — il nous faut vaincre son ombre aussi* [225] *!*

La probité philologique au service de la vie ascendante révèle la vanité et la vacuité du Dieu moral. Les valeurs théologiques se révèlent être des symptômes d'une vie déclinante qui cherche son salut dans le nirvana. Concevoir Dieu comme la négation des désirs constitutifs de l'essence de la vie, c'est instituer la tyrannie universelle d'une interprétation nécessaire au type de vivants le plus médiocre. Cette interprétation s'avère être le fait « d'êtres en proie à l'*angoisse* et encore soumis à la morale ; ils se souhaitent un *maître absolu,* un être aimable et véridique ; bref, ce besoin chez les idéalistes est un besoin religieux et moral, né dans des âmes d'esclaves [226] » ; s'appuyant sur les mirages du Cogito et les séductions du langage, elle a, en séparant la force

223. V. de P., t. II, l. III, § 9.
224. M IV, § 474.
225. FW III, § 108.
226. V. de P., t. II, l. III, § 621.

de ce qu'elle peut, imposé aux forts l'impuissance des faibles. Les valeurs du troupeau ont interdit que se développent les grandes individualités, seules capables de justifier l'humanité. Car ce sont les ratés et non les hommes réussis qui l'ont emporté. C'est sans doute une preuve de force que les faibles l'aient emporté, et en domestiquant l'homme, ils l'ont stabilisé. Mais lorsque le Dieu dont ils faisaient la suprême valeur s'avère n'être qu'une idole, l'humanité découvre sa médiocrité et vit dans l'angoisse la perte du sens.

Le nihilisme naît lorsque la mort de Dieu révèle le rien qu'était l'idéal créé par la volonté de puissance faible ; il est la conséquence de la décadence de la vie. Lorsque le Dieu moral s'avère fictif, il continue par-delà sa disparition à agir par la négation et la condamnation de la réalité qui poursuivent la réalisation de la volonté de néant. Ce qui, comme contre-sens sur la réalité, demeurait pourtant un sens, puisque la torture et la macération étaient le moyen du salut dans un autre monde, devient pur non-sens quand la culpabilité et la dévalorisation de l'être et de la vie subsistent par-delà le Dieu qui les justifiait. A force de proclamer le monde mauvais, le christianisme l'a rendu effectivement mauvais : les fantasmes dépréciateurs des faibles ont été intériorisés par tous, et la réalité demeure infectée de moralisme, car ce qui était interprétation d'un certain type de vivant s'est institué en « réalité » lorsque la position du logos a fait oublier qu'il n'est de sens qu'en fonction d'un vivant qui, dans le langage, confère aux choses le sens qui lui permet d'affirmer sa puissance. Ainsi la dénaturation des valeurs, la finalité et le châtiment sont perçus comme l'essence même de la réalité. Lorsque le Dieu des impuissants meurt d'inanité, l'existence demeure vaine et insane, car l'idéal a vidé toute vie de son sens en la rendant impuissante :

> Le monde condamné, en face d'un autre monde artificiellement construit, un monde « vrai, authentique ». Finalement, on découvre

de quels matériaux on a construit ce « monde vrai » ; et il ne reste plus que le monde condamné, *et l'on met cette suprême déception au compte d'une coupable méchanceté* 227.

Lorsque le Dieu né de la volonté de vengeance devient incroyable, l'homme demeure pris dans les rets du langage où le théologien l'a fait tomber par sa séduction dialectique. L'hypostase du concept, propre à la métaphysique, a infesté de « moralisme » toute interprétation du monde et condamné le perspectivisme où, dans sa finitude tragique, l'individu souverain lutte pour que, par sa maîtrise, son désir donne sens à la terre.

La croyance aux catégories de la raison est la cause du Nihilisme, nous avons mesuré la valeur du monde d'après des *catégories* qui *ne s'appliquent qu'à un monde purement fictif* 228.

La mort de Dieu, si elle est une grande victoire, est donc toujours un grand danger : car parce que ce qui passait pour Dieu, pour *le sens* absolu, s'est évanoui, l'homme qui a intériorisé les valeurs de la décadence croit être face à l'absurde. Il lui faudra prendre une décision entre détruire sa vénération ou se détruire lui-même 228. Mais le sens de l'avènement du nihilisme dépend de l'orientation positive ou négative de la volonté de puissance qui l'interprète :

> On arrive au Nihilisme : on a conservé les valeurs de la réprobation — mais rien d'autre ! De là naît le *problème de la force ou de la faiblesse :*
> — les faibles s'y brisent ;
> — les plus forts détruisent ce qui ne s'est pas brisé ;
> — de plus forts encore triomphent des valeurs de réprobation 229.

227. V. de P., t. II, l. IV, § 5 ; V. de P., t. II, l. III, § 111.
228. V. de P., t. II, l. III, § 111.
229. V. de P., t. II, l. IV, § 5. Ces trois attitudes sont une fois de plus en référence au Chameau, au Lion et à l'Enfant.

L'effondrement du Dieu moral, en créant l'âge tragique, fait ressurgir le pluralisme et la hiérarchie des interprétations que la théologie déniait. Mais la véracité de l'idiosyncrasie noble refuse la tyrannie du vrai, et tout en défendant le droit de vivre autrement que le croyant, ne se trouve aucun droit de le condamner, parce qu'elle sait ne pas pouvoir le convaincre.

La nécessité des fausses valeurs. — On peut réfuter un jugement en démontrant ce qui le détermine ; ce faisant, la nécessité de l'avoir n'est pas détruite. *Les fausses valeurs* ne peuvent être extirpées par des raisons : aussi peu que la myopie dans l'œil d'un malade. On doit concevoir la nécessité d'*exister* : ils sont une *conséquence* de causes qui n'ont rien à voir avec des raisons 230.

Lorsqu'elle défend les droits de la vie ascendante et dénonce la fausseté de l'idéal, la véracité s'interdit la condamnation des ennemis qui pensent autrement ; car elle sait que les valeurs fausses et l'interprétation morale du divin sont déterminées par une vie fausse qui ne peut subsister qu'en masquant la réalité de ses désirs et du monde extérieur. Mais elle exige de chacun de devenir ce qu'il est et d'assumer sa volonté de puissance selon le sens que lui impose son idiosyncrasie. Il faut défendre les forts contre les faibles, l'individu contre la masse ; il ne s'agit nullement de détruire ou de mépriser qui pense autrement parce qu'il est autre. Aussi bien, la critique généalogique n'est rien si, à la réfutation des convictions, elle n'apporte pas la caution d'une autre vie que celle du croyant 231.

230. S III, p. 831 (traduction personnelle).
231. On peut remarquer une fois de plus la concordance des pensées de Nietzsche et de Freud. Tout d'abord, la disparition ou la dévalorisation de l'interdicteur ne fait disparaître ni l'interdit ni la culpabilité. Ensuite, l'erreur en tant qu'elle a une fonction, autrement dit, en tant qu'illusion, subsiste par-delà toutes les démonstrations de son inanité. Le fantasme résiste à la raison parce qu'il n'est pas une erreur de la conscience mais l'expression dérivée d'un désir inconscient refoulé, où se joue la vie de l'individu. Car ce qui compte, ce n'est point les blancs ou les blocages de la chaîne des signifiants, mais bien *l'affect* qui trahit-traduit le fait que la signification ne vaut que dans son

UNIVERSITÉ
FACULTÉ DE
SÉMINAIRE DE

Mais si le noble est plein de compassion pour le débile et le malade, il exige de tous l'authenticité qui seule peut rendre un sens à une vie qui n'en a plus. La mort de Dieu est un événement tel qu'à son annonce l'ensemble de notre culture, marquée au sceau de l'idéal, vacille. D'un seul coup, toutes les convictions apparaissent comme des mensonges et le réel trop longtemps dénié s'impose dans sa tragique facticité.

La mort de Dieu rend l'homme à son destin : de lui seul désormais dépend l'existence du sens. Pour cela, il lui faut surmonter la culpabilité et, par-delà les illusions du libre-arbitre, trouver dans la création l'innocence responsable du véridique. Mais la fidélité à la vie comme volonté de puissance ne peut exister que si d'abord est reconnue la réalité du non-sens qu'il faut surmonter — qui n'est pas le plus extrême nihiliste ne pourra jamais en être le contraire ; qui n'a pas éprouvé les affres de la maladie ne possédera jamais la grande santé de celui qui peut dire que ce qui ne le tue pas le rend plus fort.

C'est pourquoi Nietzsche est impitoyable pour les médiocres dont la suffisance malhonnête refuse de penser la disparition de l'Idéal. Car si l'athéisme du Lion détruit la religion, il hérite de celle-ci la volonté de radicalité dans l'engagement existentiel. Aussi celui qui a le courage de la vérité pour dénoncer le mensonge théologique est-il sans merci pour tous les tièdes et tous les mous qui continuent à vivre comme si de rien n'était. Rien de plus méprisable que l'agnosticisme du confort, que l'athéisme de la mauvaise foi. Le faible croyant peut être sincère et son mépris de soi n'est pas sans grandeur. Mais la race des « libres-penseurs » et des albinos du concept ne mérite aucun respect.

rapport au désir d'un vivant qui lui donne sens. Enfin, celui qui comprend la névrose ou la maladie les sait nécessaires et, s'il refuse de s'en laisser imposer par le narcissisme des faibles, s'il doit même s'y opposer, ce n'est jamais en les condamnant ; le discours de l'analyste comme celui du philosophe véridique s'enracine dans son être ; sa vie vaut comme preuve plus que ses raisons.

Le nihilisme est signe de force lorsqu'il est actif ; il est le lot des minables lorsqu'il est passif.

Si Dieu est mort, rien n'est vrai, tout est permis. Avec lui meurent l'Absolu, la Vérité, le Progrès et toutes les illusions métaphysiques de l'Idéal. Reconnaissant à la religion d'avoir du moins donné un sens à la vie de ceux qui ne pouvaient le créer par eux-mêmes, le généalogiste méprise ceux qui, éveillés par la science à la véracité, ne sont pas capables de surmonter leur idiosyncrasie décadente par la passion de la connaissance. S'« il y a plus d'idoles que de réalités dans le monde [232] », elles peuvent naître d'interprétations qui pour être fausses n'en sont pas moins conséquentes et, dans leur mensonge même, honnêtes. Dans l'horizon du nihilisme, on découvre que nombre d'athées ne sont que des croyants sans grandeur. L'athéisme petit-bourgeois est soucieux de son confort : en lui s'exprime la médiocrité du Dernier Homme [233]. On ne saurait être trop sévère pour ceux qui, conservant les consolations de l'Idéal, le nient afin de n'avoir pas à en assumer les obligations. Ici s'exprime l'idiosyncrasie la plus décadente, incapable même de dire et de faire non. Alors que la volonté de puissance affirmative nie Dieu en tant que Dieu parce qu'un Dieu moral est incompatible avec la réalité, le « libre-penseur » nie Dieu mais conserve la morale afin de se protéger contre la réalité [234]. Les plus faibles d'entre les ratés veulent garder la morale qui leur permet d'épancher leur ressentiment ; ils souscrivent à tout ce qui, de l'Idéal ou de la foi, est utilitaire, anthropocentrique et mesquin, mais refusent

232. GD, Avant-Propos.
233. Cf. ASZ, Prologue.
234. C'est là que Nietzsche dénonce la naïveté des pseudo-critiques comme David Strauss (cf. UB) et Renan, incapables de surmonter l'erreur utile à leur idiosyncrasie décadente par la probité. On sait à quels sommets de bêtise peuvent atteindre les tenants de l'humanitarisme et de la « morale laïque » ! Rien de plus nihiliste que le *Code Soleil* : la platitude moralisante n'y a d'égale que la servilité devant les autorités établies de fait. Un catéchisme repose du moins sur un dogme qui lui donne sa cohérence et sa consistance.

tout ce qui, dans le Dieu du Chameau, pouvait exiger un dépassement de soi et une maîtrise.

Ces prétendus athées remplacent Dieu par une quelconque idole qui leur permet d'assouvir leur mesquine vengeance. Ils conservent toutes les convictions caractéristiques de la théologie et de la métaphysique, car ils n'osent ni ne peuvent affronter le devenir. Ces « idéalistes aux yeux bleus » se veulent « bons », comme s'il était possible de fonder une morale sans un Dieu qui pose l'ordre de l'univers. Ils croient à l'antinomie des valeurs et sont prêts à adorer n'importe quoi, pourvu que leur suffisance y trouve de quoi se satisfaire et leur indigence le moyen d'éviter de voir la réalité. Ils n'affirment que pour nier et recherchent toujours l'absolu qui leur permettra de se venger de leur existence ratée.

Les athées par impuissance se forgent de nouvelles idoles susceptibles de remplacer l'ancien Dieu à moindres frais. Ils mettent d'autres mots à sa place, mais continuent à prendre les mots pour les choses et à opposer le monde rassurant des essences aux flux des apparences, trop dangereux pour qu'ils puissent l'investir de leur désir. Mais morale, vérité, langage ne peuvent être absolus que si précisément un Dieu garantit l'harmonie du désir humain et de l'ordre de l'Univers [235]. Non seulement la croyance au Progrès, à l'Humanité, à la Justice imma-

235. Le penseur radical pose toujours le problème, à la différence des idéologues du nihilisme. Ainsi Platon assure l'accord de la pensée humaine et du réel par un démiurge divin qui crée les mots comme « vrais ». Descartes assure, par le Dieu non trompeur créateur des vérités éternelles, la correspondance entre l'ordre des raisons et celui des causes qui assure la possibilité de la vérité comme adéquation ; Spinoza et Hegel fondent la possibilité de leur système comme vérité en identifiant logique, réel et Dieu.

Du côté athée, seuls Nietzsche et Freud assument l'inéluctable conclusion de la mort de Dieu : le langage n'est pas, en tant que tel, connaissance ; la vérité ne peut pas être adéquation ni absolue ; l'ordre du monde ne correspond en rien au désir humain, et l'illusion est comme une structure d'être ; c'est pourquoi il y a conflit entre vie et connaissance, bonheur et vérité. La pensée athée qui n'ose pas aller jusque-là n'est qu'un hochet pour enfant de chœur ! — et conserve les convictions des braves gens..

nente n'ont aucune consistance — hormis celle du souhait — si un Dieu Providence n'est pas leur origine, non seulement les nouvelles idoles sont dérisoires, qu'elles aient nom Race, État, Patrie, Profit, etc., mais encore la vérité elle-même — fût-elle scientifique — n'est qu'une « ombre de Dieu » tant qu'elle repose sur les présupposés de la métaphysique que l'ancien Dieu fondait [236]. C'est pourquoi Nietzsche récuse au nom de la véracité consciente de l'interprétation, la béate confiance moralisante en la science, la divinisation de la logique ; tout ce qui, « positivisme » ou « réalisme », se couvre du masque de la scientificité pour mieux agir son ressentiment contre le corps et les apparences : car la croyance selon laquelle la vérité doit amener nécessairement le bonheur repose sur la logicisation de l'être par laquelle l'homme bon, c'est-à-dire la bête de troupeau, érige en la personne d'un Dieu-Idéal son souhait en norme de valeur et de réalité. La mort de Dieu où se révèle la folie des hommes rend caduque la métaphysique comme théologie masquée et la science elle-même, dans la mesure où, négligeant le caractère perspectiviste de la connaissance, elle fait des catégories de notre raison une essence des choses s'opposant à l'apparence en devenir, où elle hypostasie le concept et occulte le pragmatisme métaphorique de la connaissance [237]. Mais l'Absolu est mort avec

236. Cf. ASZ I, « De la nouvelle idole », « De l'amour du prochain » ; II, « Des tarentules », « Des illustres sages », « Du pays de la culture », « De l'immaculée connaissance », « Des érudits » ; GD, « Ceux qui veulent rendre l'humanité " meilleure " », « Flâneries inactuelles ».

237. La forme la plus extrême du nihilisme contemporain se masque sous la revendication de la « scientificité ». La logique devient pour ceux qui n'ont pas le courage de la vérité l'instrument de la dénégation du réel. L'angélisme du signifiant, le positivisme et le dogmatisme, fût-il un dogmatisme du délire, dominent l'idéologie contemporaine. On réussit même à récuser l'épreuve de réalité en traitant de métaphysique tout appel à un hors-texte dont l'interprétation aurait à rendre compte. Mais faire un matérialisme du signifiant, c'est, à la suite de Hegel, réaliser la métaphysique en réduisant le réel à ce qu'on en peut dire.

Le structuralisme est le mouvement « scientifique » qui a fait de l'hypostase du concept un principe de méthode ; il présuppose une homologie entre la pensée et le réel qui permet d'idolâtrer la réalité dans sa pire facticité au nom

Dieu, et quiconque pose un absolu dans l'horizon du nihilisme ne fait que mettre au jour ses instincts de théologien.

La besace des métaphysiciens. A tous ceux qui parlent avec de si grands airs du caractère scientifique de leur métaphysique, il n'y a rien à répondre du tout ; il suffit de secouer le baluchon qu'ils tiennent caché dans leur dos, non sans quelque anxiété ; si on réussit à l'entrouvrir, les résultats de ce caractère scientifique se montreront pour leur confusion au grand jour : un petit bon Dieu, une mignonne immortalité, peut-être un rien de spiritisme, et en tout cas une pelote enchevêtrée de misérable détresse et d'orgueil pharisien 238.

Mais la vie ascendante et la véracité ne peuvent se satisfaire de ce mol compromis. Si Dieu est mort, toutes les valeurs se dévaluent, et il faut renoncer aux imaginaires consolations du monde

de sa rationalité prétendue. De la « chaîne des signifiants » à la « théorie des théories », la raison nihiliste se caractérise par une naïve confiance en la science, qui demeure l'expression de l'impuissance de la volonté de puissance. Certes, on proclame que Dieu est mort, mais on divinise la réalité, et, confondant allègrement l'interprétation du réel et le réel lui-même, on tombe à genoux devant la logique de l'absurde et l'absurdité de la logique. Toute la « scientificité » moderne, comme l'irrationalisme moderne, correspond à la logique du souhait. La pensée, conçue comme une machine, y fonctionne par oppositions binaires, mais « les antinomies conviennent à une époque plébéienne, car elles sont aisément saisissables ». Le moteur de la logique du signifiant comme celui de l'apologie du délire n'est rien d'autre que l'incapacité à agir caractéristique d'une époque décadente. Le positivisme de J. Monod, le scientisme des dogmatiques de la révolution, le logicisme de J. Lacan ne font que mettre Dieu dans les choses : la logicisation technocratique du réel est le symptôme d'une impuissance qui interprète le monde selon ses souhaits pour n'avoir pas à le transformer. L'apologie de la psychose comme la foi en la logique révèlent la vérité du nihilisme : par-delà la mort de Dieu, les faibles continuent à prendre les mots pour les choses afin de se soustraire à l'épreuve de réalité. Les modernes philistins et bouffons de la culture réalisent la philosophie comme schizophrénie ; s'il est parfois quelque innocence dans leur volonté d'assumer le « n'importe quoi », ils n'en continuent pas moins à penser selon les normes du ressentiment. Il faut, une bonne fois pour toutes, se défaire de la tyrannie du vrai conçu comme la soumission à la logique (qui n'est que superficielle). Le Surhomme n'a rien à voir avec le « cybernanthrope » (H. Lefebvre) que ces messieurs appellent de leurs vœux ; car le cybernanthrope, c'est le Dernier Homme. Marx, Nietzsche et Freud, philosophes du soupçon et de l'interprétation, riraient bien de certains rires qui ne sont que le ricanement du nihilisme et de l'impuissance à penser...

238. MAM II, § 12.

fictif construit par les vœux du ressentiment. La mort de l'Absolu doit rendre son sens à la terre. De nouvelles interprétations peuvent surgir de la volonté de puissance affirmatrice. Il faut rester fidèle à la terre et dépasser l'homme vers le Surhomme capable de dire Oui à la réalité tragique et d'affronter le devenir dans une interprétation fidèle au texte de l'être.

Mais il faut pour cela que le Lion devienne Enfant et dépasse le nihilisme actif de la critique dans le nihilisme extatique de la création par-delà le Bien et le Mal, le Vrai et le Faux.

CHAPITRE IV

L'ENFANT ET LES FIGURES DU SACRÉ

*Ce n'est qu'après la mort de la religion que l'*invention *du* divin *pourra reprendre toute sa luxuriance.*

Dieu mourut, à présent nous voulons, nous, que vive le surhomme !

Circulus vitiosus deus [239].

La critique de l'hypostase du concept, moyen par lequel les faibles assurent leur domination sur les forts par l'intermédiaire de Dieu, entraîne la mort de Dieu et l'avènement du nihilisme. L'athéisme radical se doit de renoncer aux valeurs supérieures reconnues comme irréelles et comme nocives. La véracité fait advenir l'absurdité tragique en dévoilant que ce qui passait pour le sens était le Rien d'un contre-sens.

Mais la volonté de puissance forte est affirmative ; si elle nie Dieu, c'est parce qu'il apparaît comme l'ennemi de la vie réussie. La critique du croire *(Glauben)* comme erreur vitale des décadents, le décryptage de la religion du ressentiment, la reconnaissance que le Dieu chrétien n'était que le délire *(Wahn)* de l'homme faible [240] fait-il disparaître le problème du sacré ?

239. *Werke* XI, 2, § 440, cité par P. Trotignon in article cité ; ASZ IV, « De l'homme supérieur », § 2 ; I, § 56.
240. Cf. M I, § 93.

A cette question, une lecture honnête doit répondre : Non. Nietzsche parle de Dieu ou plus exactement du divin par-delà le Bien et le Mal. Tout le problème est alors de savoir quel sens il convient de donner aux mots dieu *(Gott)* ou divinité *(Göttlichkeit)*. Nietzsche ne nie-t-il le Dieu de la tradition que pour sombrer dans un mysticisme panthéiste ?

Il convient de reconnaître d'abord que la critique du christianisme s'appuie sur une autre conception de la divinité : car il est possible que la foi en Dieu soit affirmation et non négation. La volonté de puissance créatrice possède une croyance en soi qui sait se méconnaître en une croyance en Dieu. Au Dieu qui dévalorise la vie, on peut opposer d'autres interprétations de la divinité qui transposent et transfigurent la réalité de la vie humaine en une figure divine qui la justifie. Un individu doué d'une idiosyncrasie harmonieuse est un créateur de formes apolliniennes sans pour autant trahir le devenir des forces dionysiaques. Il sanctifie par la foi ses conditions d'existence et « projette la joie *(Lust)* qu'il prend à lui-même, son sentiment de puissance *(Machtgefühl)*, dans un être essentiel *(Wesen)* que l'on peut en remercier [241] ». Ainsi, Dieu n'est nullement lié au refus de la réalité et à la condamnation des désirs caractéristiques de la métaphysique du ressentiment : les dieux de la Grèce justifiaient en leur pluralité les différentes formes de vie réelle [242]. Une fois démasquée l'universalité logique du « monotonothéisme » de la volonté de vengeance, on découvre que « la divinité *(Göttlichkeit)*, c'est qu'il y a des dieux mais pas de Dieu [243] ». Au monoidéisme triste du ressentiment des faibles s'oppose ainsi le pluralisme affirmateur de la vie créatrice. On ne peut séparer l'interprétation de l'interprète, ni la valeur de ce qui évalue. C'est pourquoi la probité philologique doit reconnaître que « au fond, seul le

241. A, § 16 (traduction personnelle).
242. Cf. GM II, § 23.
243. ASZ III, « Des renégats », § 2 (traduction personnelle).

Dieu moral est surmonté [244] ». Mais précisément, dans le désert du nihilisme, il faut que le Lion se débarrasse de la volonté de nier pour que son courage de la vérité se surmonte en une innocence affirmative, celle de l'Enfant qui crée un nouveau sens.

1. L'Enfant et les figures du sacré comme assomption du désir

> *Mais c'est de temps et de devenir que doivent parler les meilleures images. De tout périssable, qu'elles soient louange et justification.*
>
> *Créer, voilà le grand rachat de la souffrance et ce qui rend la vie légère. Mais pour être le créateur, il est besoin de peine et de force métamorphoses* [245].

Lorsque meurt le Dieu qui le condamnait, le monde apparaît comme « une bonne chose humaine » à la vie forte qui, débarrassée de la volonté de vengeance, sait reconnaître que la réalité est informée par le langage et le désir de l'homme. L'Enfant est le symbole de celui qui a réussi à se débarrasser de la volonté de vengeance et qui, rendant au langage son caractère métaphorique, s'essaie au jeu de l'interprétation, pour donner sens à la réalité qu'il affirme dans son innocence tragique. L'Enfant, qui ne nie plus mais crée, transfigure en images divines la réalité de ses désirs interprètes de l'être ; à l'exemple des Grecs, il sait faire du divin la projection, non de sa faiblesse mais de sa force, non de ses rêves mais de son être. Il instaure ainsi des formes apolliniennes qui sont l'imaginaire justification du devenir dionysiaque.

L'Enfant ne veut plus d'un Dieu vrai ni d'un Dieu unique, car il sait que le pluralisme et l'illusion appartiennent à l'être comme volonté de puissance interprète-interprétée. Alors que le Dieu

244. S III, p. 853 (trad. personnelle).
245. ASZ II, « Aux îles fortunées ».

moral était la négation des désirs, il crée des dieux dont la pluralité sanctifie les différences et sublime les désirs au lieu de les refouler. Car, pour l'Enfant, le sacré demeure, par-delà le Bien et le Mal, la dénomination qui donne à l'être et à la vie un sens en fonction du désir *(Begierde)* par lequel la volonté de puissance forte les affirme [246].

En effet, la mort de Dieu a révélé que le sens avait une effectivité irréductible à la positivité du réel. L'illusion est active et, selon le type de volonté de puissance qui la produit, elle transforme la réalité. La probité reconnaît la nécessité de l'erreur pour toute vie et sait que « ce n'est qu'adaptée aux vivantes erreurs que la vérité, toujours *morte* en elle-même, peut être appelée à *vivre* [247] ». C'est pourquoi il faut « *entretenir* les impulsions en tant que fondement de toute connaissance, mais savoir à partir d'où elles se font les adversaires de la connaissance — in summa *attendre* pour voir jusqu'à quel degré le *savoir* et la *vérité* se peuvent incorporer et dans quelle mesure une métamorphose de l'homme intervient dès qu'enfin il ne vit plus que pour connaître [248] ». Le sens *(Sinn)* est irréductible à la vérité. La découverte du mensonge de la religion métaphysique a permis de comprendre que, même comme erreur, même comme fiction, même comme possible, il était déterminant par-delà le vrai et le faux [249].

Même la *pensée d'une possibilité* peut nous ébranler et nous trans-

246. M V, § 502.
247. G 11-261, été-automne 1881.
248. G 11-220, été-automne 1881.
249. Cette découverte propre à Nietzsche comme à Marx (l'idéologie) et surtout à Freud (le fantasme) est déterminante, car elle instaure, dans sa relation à un retour au corps et au désir, la possibilité d'une philosophie de l'interprétation comme non métaphysique. Ce qui est en effet à penser, c'est l'existence d'un ordre de réalité « irréel », à savoir l'illusion comme partie intégrante de l'être. La philosophie serait alors non plus une logique de l'être comme la métaphysique mais, comme l'a entrevu H. Marcuse (*Éros et civilisation. Intermède philosophique*) : une « érotique de l'être ». Ce qui est pour nous à penser, c'est le (non)-sens de la réalité et la réalité du sens.

figurer, pas seulement des émotions ou certaines attentes ! Quel n'a pas été l'effet exercé par la *possibilité* de la damnation éternelle [250] !

La pensée de Dieu est, en un certain sens, la plus puissante pensée ; or,

> la plus puissante pensée consomme beaucoup de forces qui antérieurement obéissaient à d'autres buts, ainsi elle agit de façon *transformante,* elle crée de nouvelles lois dynamiques, non point de force nouvelle. Or c'est en cela que réside la possibilité de déterminer et d'ordonner d'une façon nouvelle les êtres particuliers dans leurs affects [251].

Ainsi, à la critique de la foi succède pour le créateur la reconnaissance de la force des convictions en quoi une vie, en posant des valeurs, crée un sens :

> La liberté relativement à toute espèce de conviction *fait partie* de la force, l'*aptitude* au regard libre. (...) La conviction comme *moyen* : il y a plus d'une chose que l'on atteint seulement par l'entremise d'une conviction [252].

Lorsqu'a été pensée dans sa radicalité l'opposition entre la conviction du croyant nihiliste et la réalité [253], la probité démasquant l'illusion tournée contre la vie peut la remplacer par des illusions affirmatives [254].

La critique généalogique, alors même qu'elle a révélé, en sondant leurs origines et leurs conséquences, le caractère fictif des valeurs « supérieures » religieuses et morales, a aussi décou-

250. G 11-317, été-automne 1881.
251. G 11-295, été-automne 1881. Voir aussi lettre à F. Overbeck, Nice, début mars 84, citée in P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le Cercle vicieux,* Mercure de France, 1969.
252. A, § 54.
253. S III, p. 790.
254. WZM, § 1062 ; S III, p. 560.

vert l'effectivité de leur sens comme contre-sens [255] ; à l'origine de ce sens orienté vers le néant, elle a découvert le désir faible *(Wunsch)* de la vie décadente. Si les forces actives de la volonté de puissance affirmatrice l'emportent, alors dans l'horizon désertique ouvert par le nihilisme surgissent les riantes oasis où dansent les filles du désert [256] ; alors par-delà les dualismes et antinomies peuvent surgir de nouvelles interprétations faisant du divin la justification de la vie ascendante. « L'instinct *formateur* de dieux » peut alors s'épanouir dans la sanctification et la divinisation des désirs *(Begierden)*. Le désir *(Begierde)* est le mouvement même de se surmonter soi-même par quoi la volonté de puissance affirmatrice s'investit dans son interprétation de l'être ; il est essentiellement sexuel et agressif, mais peut et doit se sublimer chez le noble dans la création. Il est aussi le moteur de la transcendance de la vie dans l'immanence de l'être et l'origine fidèle du sens fidèle au corps et à la terre.

Ainsi, sur le fond de l'affirmation du devenir la véracité peut, contre l'hémiplégie de la vertu, reconnaître l'intrication de la cruauté et de la jouissance, de l'agressivité et de la sexualité, du Bien et du Mal ; elle peut la sublimer en des figures qui rendent sacrées, par la puissance de l'imaginaire, les émotions qui, au-delà de l'utilitarisme pragmatique, animent le mouvement de la vie se surmontant pour la puissance. Alors que le Dieu des faibles était tout entier déterminé par la volonté de vengeance d'une idiosyncrasie obligée de maîtriser par la force de la logique les désirs qui l'eussent conduite à sa perte, il est place pour d'autres conceptions du sacré au moyen desquelles, au-delà du Bien et du Mal, les forts délivrés du ressentiment affirmeraient le devenir tragique en le bénissant.

Si l'être est déterminé par la qualité de la vie qui l'interprète, un Dieu qui saurait danser ne peut être créé que par l'Enfant

255. Cf. GM, *passim* et GC, « La morale comme contre-nature ».
256. ASZ IV, « Parmi les filles du désert ».

débarrassé de l'esprit de pesanteur. Car lorsque le *Theos* est mort, l'illusion nécessaire à la vie peut et doit justifier la réalité tragique découverte par la probité en en faisant le *Theion*. Le Dieu moral, fléau de l'humanité, était issu d'un mésusage du langage. Le monde *(Welt)* est ce que l'interprétation pragmatique ordonne du devenir dionysiaque en usant des catégories du langage ; le monde vrai et l'au-delà du Dieu moral étaient constitués par le détournement de la vérité pragmatique aux fins négatrices du ressentiment. La critique qui redécouvre le caractère métaphorique du langage se rend compte du même coup que « le monde est une bonne chose bien humaine » et que, pour qui revient au corps, la fin de la croyance en Dieu n'aboutit pas à l'« à quoi bon ? » ou à l'« en vain » du nihilisme, mais à la reconnaissance de la vie créatrice de sens [257].

Mais consciente du sens créé par la vie en son agir, la volonté de puissance affirmatrice reconnaît le pragmatisme de l'interprétation.

> Des jugements, des appréciations de la vie, pour ou contre, ne peuvent, en dernière instance, jamais être vrais ; ils n'ont d'autre valeur que celle d'être des symptômes, ils n'entrent en ligne de compte que comme des symptômes — en soi de tels jugements sont des stupidités. Il faut donc étendre les doigts pour tâcher de saisir cette *finesse* extraordinaire que *la valeur de la vie ne peut pas être appréciée* [258].

Cependant, la volonté de puissance forte surmonte la véracité par l'art, et une fois extirpée l'erreur philologique des faibles, s'arroge le droit de créer, par la poésie, des figures métaphoriques du sacré qui sont la justification esthétique de l'existence. La poésie, en la légèreté de ses jeux de mots, énonce le sens de la Terre *(Erde)*, mais la Terre, c'est l'être en tant qu'il est investi

257. Cf. ASZ I, « De ceux des arrière-mondes » ; II, « Le Devin » ; III, « Le Convalescent », § 2.
258. GD, « Le problème de Socrate », § 2.

par un désir *(Begierde)* du soi créateur qui emploie les métaphores pour donner sens au mouvement par lequel il se surmonte.

Si « les pieds légers appartiennent peut-être eux-mêmes au concept " Dieu " [259] », et si Zarathoustra ne croirait qu'en un dieu qui à danser s'entendrait, c'est que « belle folie est le langage, par lui sur toutes choses danse l'homme [260] ». L'enfant, en son libre jeu, engendre nécessairement des figures sacrées car sa volonté de puissance est artiste. C'est pourquoi il parle de Dieu et de divinités, mais en poète *(Dichter)* qui compose le chaos dionysiaque en usant esthétiquement du caractère métaphorique du langage pour justifier l'existence. Il conçoit alors « un type de Dieu d'après le type des esprits créateurs des grands hommes [259] ». L'éternelle affirmation de l'Enfant se traduit ainsi dans des figures divines qui sont les symptômes de la volonté de puissance ascendante. Dieu est alors le mot par lequel se trouve désigné de manière métaphorique le dépassement de soi fidèle à la vie.

C'est ce qu'explique Nietzsche-Zarathoustra dans le très important chapitre intitulé « Des poètes » [261]. La véracité méprise le plat utilitarisme et la mesquinerie des érudits incapables de création, car elle a reconnu que le corps est le point de départ de toute interprétation et que « l'esprit n'est plus esprit que par manière de dire, et tout " l'impérissable " — cela aussi n'est qu'une image ». Cette image *(Gleichnis)*, c'est la métaphore du langage qui identifie en comparant afin que surgisse le sens. Ce sens est créé par la dénomination par laquelle la volonté de puissance interprète le devenir dionysiaque qu'elle domine par la forme apollinienne du langage. C'est dire que définir, c'est déjà évaluer et que le monde *(Welt)* n'est que la composition *(Dichtung)* du texte de l'être créé par la volonté de puissance qui

259. S III, p. 838 (traduction personnelle).
260. ASZ III, « Le Convalescent », § 2.
261. ASZ II, « Des Poètes ». Nous citons et suivons le texte.

l'interprète. C'est pourquoi tout vivant est poète *(Dichter)* et ment, en un sens extra-moral ; car la connaissance inclut la nécessité de la perspective qui fausse le chaos en l'informant. Mais, tout en récusant toute croyance *(Glaube)* et le pragmatisme utilitaire, Zarathoustra affirme la tragique nécessité du mensonge comme essence de l'interprétation :

> Mais supposé qu'en tout sérieux quelqu'un dise que trop menteurs sont les poètes, celui-là n'a pas tort. Nous sommes trop menteurs.

Le mensonge anthropomorphique de l'interprétation est à son comble lorsqu'il engendre l'illusion religieuse, mais son sens dépend du Soi qui en est l'origine. Car à l'illusion mauvaise du Dieu moral l'Enfant, jouant sur les mots, saura substituer l'illusion favorable à la vie des figures du sacré, moyens de l'affirmation tragique de la volonté de puissance forte ; dans le même temps où la critique dénonce l'irréalité de la valeur et du sens, elle reconnaît leur effectivité :

> Ah qu'entre ciel et terre il est des choses dont les poètes seuls de rêver ont entrepris !
> Et davantage *par-dessus* le ciel, car sont tous dieux images de poète, de poète subterfuge !
> En vérité, là-bas toujours sommes tirés — vers le royaume des nuées, sur elles nous installons nos baudruches bariolées et les nommons alors dieux et surhommes !

Ainsi l'Enfant est capable de créer des figures du sacré qui donnent sens à la terre, tout en lui demeurant fidèles. Mais l'usage ludique du langage se refuse aux hypostases inspirées de l'esprit de pesanteur : « Dieu » est la métaphore qui sanctifie les métamorphoses de la vie ascendante et créatrice. Les figures du sacré ne sont ni plus ni moins que les symboles ou les symptômes de la vie interprète de l'être auquel ils confèrent un sens.

Pour le dire encore une fois : combien de nouveaux dieux sont encore possibles ! Zarathoustra n'est lui-même à vrai dire qu'un vieil athée, il ne croit ni à d'anciens ni à de nouveaux dieux. Zarathoustra dit qu'il *croirait* (seulement à un Dieu qui à danser s'entendît) ; mais Zarathoustra ne *croit* pas... qu'on le comprenne justement 262.

2. *Dionysos et le Surhomme*

> *Morts sont tous dieux, maintenant nous voulons que vive le Surhomme.*
>
> *Dionysos écartelé est une* promesse *de vie, il renaîtra éternellement et reviendra du fond de sa décomposition* 263.

L'Enfant crée, par-delà le vrai et le faux, un monde apollinien qui justifie le monde réel du devenir des forces. Il retrouve ainsi, au-delà de toute religion, le sens du sacré dont les figures ont toute la prégnance du numineux : Dionysos, le Surhomme et l'Éternel Retour comme symboles tragiques ont en effet le caractère bivalent du sacré comme « tremendum » et « fascinans » 264.

L'Enfant use de la dénomination afin de pointer le sens que crée la vie en son agir. Il inscrit ainsi des figures apolliniennes dont l'irréalité illusoire donne son sens du dépassement de soi de la volonté de puissance artiste qui sait par ailleurs assumer la réalité tragique du devenir dionysiaque. Le Surhomme et Dionysos sont les symboles de la liaison de l'interprète créateur et de l'être interprété en devenir.

Le domaine du sens que crée l'enfant ne s'oppose plus à la réalité de l'existence ; au contraire, il repose sur la transfiguration artiste de la réalité. Celle-ci correspond à la métamorphose de l'esprit qui, fidèle à l'action de se surmonter soi-même de la volonté de puissance, dépasse la moralité en véracité et la véracité en création artistique. Délivré du ressentiment, l'esprit n'use plus du sacré pour dévaloriser la vie mais pour l'affirmer dans sa terrible ambiguïté. Le sacré est alors le courage de la création succédant au courage de la vérité dont est capable la vie ascendante. Il surgit de la reconnaissance de l'intrication des pulsions qui, par-delà tous les dualismes, caractérise la vie. Le sacré s'élève alors à la justice qui affirme la nécessité de tout ce qui est et sanctifie le désir *(Begierde)* par quoi l'homme-nature s'enracine dans l'être. La nécessité reconnue et affirmée de tout ce qui est terrible est la condition et le fondement du sacré comme création d'un sens extra-moral.

262. S III, p. 838 (traduction personnelle).
263. ASZ II, « De la prodigue vertu » et V. de P., t. II, l. IV, § 464.
264. Sur le sacré et la définition du « numineux », c'est-à-dire de la force « suprahumaine » présente en toute religion, cf. R. OTTO, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel,* trad. A. Jundt, Payot, 1969.

Les passions *affirmatives :* l'orgueil, la joie, la santé, l'amour sexuel, l'hostilité et la guerre, le respect, les beaux gestes, les belles manières, la volonté forte, la haute discipline intellectuelle, la volonté de puissance, la reconnaissance envers la terre et la vie, tout ce qui est riche et veut donner, tout ce qui fait des dons à la vie, la dore, l'éternise, la divinise, toute la puissance des vertus qui transfigurent, tout ce qui approuve, affirme, dit *oui* en paroles et en actes 265.

Ainsi le sacré de l'Enfant est l'art de diviniser le désir afin de le sublimer 266, d'affirmer la réalité tragique afin de la transformer sans la trahir. La création du sacré s'appuie donc sur la justice de la véracité qui déchiffre le texte terrible de l'Homo natura.

L'amour et la cruauté ne sont pas des contraires, on les trouve toujours côte à côte dans les natures les plus solides et les meilleures 267.

265. V. de P., t. II, l. IV, § 360. Voir aussi V. de P., t. II, l. IV, § 354 ; FW I, § 1.
266. V. de P., t. II, l. IV, § 507 ; voir aussi V. de P., t. I, l. III, § 411 et J, § 229.
267. V. de P., t. I, l. II, § 423.

Le sacré n'est plus alors le prétexte du refoulement mais l'assomption du désir par laquelle l'homme accède au sens de l'être par la sublimation et la création [268].

La première des figures du sacré est celle de Dionysos, symbole de la volonté de puissance. Dionysos est indissolublement l'affirmation sacrée du devenir et de la vie qui l'interprète. Il est le Dieu tragique dont les métamorphoses constituent le texte de l'être. L'esprit libre [269] est le croyant de la foi dionysiaque qui répète dans le symbole ce que la véracité découvre comme l'essence de l'être en sa nécessité. Il sait « que n'est condamnable que ce qui existe isolément, que dans le tout, tout se résout et s'affirme. Il *ne* nie *plus*... mais une telle croyance est la plus haute de toutes les croyances possibles ; je l'ai baptisée du nom de Dionysos » [270].

Le dionysisme est la foi de celui qui a le courage de la réalité, de celui dont la force est capable d'assumer la nécessité tragique et d'affirmer le caractère énigmatique de l'existence :

> L'être le plus débordant de vie, le dionysiaque, dieu ou homme, peut se permettre non seulement de regarder l'énigmatique et l'effrayant, mais de commettre aussi l'effroyable, et de se livrer à n'importe quel luxe de destruction, de bouleversement, de négation ; la méchanceté, l'insanité, la laideur lui semblent permises en vertu d'un excès de forces créatrices qui peuvent faire du désert même un sol fécond [271].

Dionysos est le dieu de l'Enfant capable de créer des valeurs nouvelles dans le désert du nihilisme. Dionysos est la métaphore du devenir de la force qu'interprète la vie ascendante. Dieu prend

268. Le Sacré est donc le moyen d'une hiérarchie véritable qui est celle de la maîtrise de soi et de la réalité sur la base d'une reconnaissance de l'immoralité de la vie et du devenir.
269. « L'esprit libre » est celui qui est au-delà du bien et du mal ; il est donc le contraire du « libre-penseur ».
270. GD, § 49 ; voir aussi GD, §§ 4 et 55.
271. FW V, § 370.

la figure énigmatique de « la plus haute puissance », « un point dans le développement de la volonté de puissance » ; Dionysos est Dieu conçu « comme moment de culmination : l'existence une perpétuelle divinisation et dédivinisation [272] ».

Sensuel, cruel et séducteur, Dionysos est le sacré non moral de l'être comme volonté de puissance vouée aux douleurs de la création [273]. Dionysos exprime donc le mouvement de se surmonter soi-même propre à la vie comme cas particulier de la volonté de puissance. Ce « génie du cœur » est l'affirmateur par excellence par lequel la vie forte sacralise la douleur présente dans le changement et la création :

> Dionysos : sensualité et cruauté. L'instabilité des choses pourrait être interprétée comme la jouissance d'une force qui engendre et détruit, comme une *création perpétuelle* [274].

Dionysos symbolise l'être qui, dans sa nécessité, lie douleur et jouissance, unité et contradiction. Il est la dénomination que donne à son insertion dans l'être la vie ascendante ; il est le bonheur de celui qui assume et transfigure la totalité du réel qu'il domine en se surmontant. Dionysos est le dieu du pluralisme païen qui sanctifie la vie :

> Le culte païen n'est-il pas une forme de reconnaissance envers la vie, de l'affirmation de la vie ? Son représentant suprême ne devrait-il pas être, dans sa personne même, l'apologie et la divinisation de la vie ? le type d'un esprit heureusement développé et débordant d'une extase de joie ! Un esprit qui absorbe en lui et *rachète* les contradictions et les équivoques de la vie [275] !

Dionysos est la sacralisation de la réalité :

272. S III, p. 560 (traduction personnelle).
273. Cf. V. de P., t. II, l. IV, §§ 540, 545, 547 et l. V, § 295.
274. V. de P., t. II, l. IV, § 540.
275. V. de P., t. II, l. IV, § 464.

C'est ici que je placerai l'idéal *dionysiaque* des Grecs : l'affirmation religieuse de la vie dans son entier, dont on ne renie rien, dont on ne retranche rien (noter que l'acte sexuel s'y accompagne de profondeur de mystère, de respect) [275].

Le sacré dionysiaque n'est donc pas la négation des désirs mais leur assomption ; il ne fuit pas la réalité mais au contraire l'affirme ; il ignore négation et dénégation.

Dionysos contre le « crucifié » : voilà le contraste. La différence entre eux n'est pas celle de leur martyre, mais ce martyre a des sens différents. Dans le premier cas, c'est la vie elle-même, son éternelle fécondité et son éternel retour qui sont cause du tourment, de la destruction, de la volonté du néant. Dans l'autre cas, la souffrance, le « crucifié innocent » portent témoignage contre la vie, la condamnent. On devine que le problème qui se pose est celui du sens de la vie : un sens chrétien, ou un sens tragique ? Dans le premier cas, elle doit être le chemin qui mène à la sainteté ; dans le second cas, l'*existence* semble *assez sainte par elle-même* pour justifier par surcroît une immensité de souffrance. L'homme tragique affirme même la plus âpre souffrance, tant il est fort, riche et capable de diviniser l'existence ; le chrétien nie même le sort le plus heureux de la terre ; il est pauvre, faible, déshérité au point de souffrir de la vie sous toutes ses formes [275].

Dionysos, symbole du tragique de l'être comme volonté de puissance, est aussi le symbole de la vie ascendante qui se surmonte dans la véracité parce qu'elle veut créer et a su affirmer l'éternel retour :

Comme celui qui a la plus dure et la plus terrifiante vision de la réalité, qui a pensé la pensée la plus abyssale et qui pourtant n'y trouve aucun reproche contre l'existence, même pas contre son éternel retour, mais bien plus une raison de plus d'être *lui-même* le Oui éternel à toutes choses, la monstrueuse et illimitée acceptation affirmatrice ; « dans tous les précipices je porte encore ma sanctifiante affirmation ». Mais encore une fois c'est là le concept de Dionysos.

Dionysos est donc la figure où sont sacralisées la réalité du devenir et l'interprétation fidèle par laquelle la vie forte rend à toutes choses leur fluidité et leur innocence.

Mais Dionysos interprète fidèle de Dionysos être-interprété, c'est le Surhomme [276].

Dionysos est le symbole et le concept qui sanctifie l'être comme volonté de puissance ; en lui et par lui, la vie ascendante justifie en son discours affirmateur le cours immoral des choses où se mêlent bien et mal, douleur et jouissance. Le Surhomme *(Uebermensch)* est, lui, le symbole de ce que peut et doit être une existence fidèle au se-surmonter-soi-même de la vie comme volonté de puissance. Il est l'appel par lequel Zarathoustra-Nietzsche convoque les forces affirmatrices à la création et au dépassement de soi. Le Surhomme est le « César romain avec l'âme du Christ » qui doit apparaître pour qu'au-delà de la mort de Dieu, le monde prenne un sens. Le Surhomme est le but qui peut et doit amener l'humanité à dépasser le nihilisme ; comme existence d'être, de vouloir et d'agir, il est le sens qui répond à la question « à quoi bon ? » [277].

Si le Chameau érige les individus créateurs en idoles et fait du génie son dieu [278], l'Enfant ne fige pas en essence les réussites de la vie mais reconnaît les qualités de la volonté de puissance forte pour qu'une sélection obtienne volontairement ce que la décadence ne laissait apparaître que comme l'exception d'un

276. EH, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 6.
277. Cf. ASZ, Prologue, 3.
278. Lors même qu'elles sont créées par l'Enfant, les figures du sacré sont interprétées par chacun en fonction de son être. Le Chameau conçoit Dionysos comme un dieu réel pensé de manière encore partiellement métaphysique (cf. GT) et le Surhomme comme le génie artistique ou philosophique, le grand individu réel (cf. UB et l'« État grec »). Le Lion détruit ces idoles et met au jour leur caractère humain : c'est la critique du mysticisme et des hommes supérieurs, fussent-ils Schopenhauer ou Wagner (cf. MAM ; M et les pamphlets de la fin). Seul l'Enfant sait concevoir les figures du sacré comme l'effectivité du sens créé par les pouvoirs de la métaphore au service de la vie.

heureux coup de dés [279]. Le Surhomme doit remplacer pour ceux qui en sont capables l'idéal débile du vertueux, car seules les grandes individualités créatrices peuvent donner par leur être et leur agir un nouveau sens à la terre ravagée par le nihilisme [280]. Le Surhomme est la figure du sacré qui doit amener l'homme à se surmonter lui-même car

> Ce qui chez l'homme est grand, c'est d'être un pont et de n'être pas un but, ce que chez l'homme on peut aimer, c'est qu'il est un *passage* et un *déclin* [281].

Le Surhomme est la vérité de l'homme supérieur qui, fidèle à la vie, passe et trépasse en se dépassant [282]. Mais il se situe au-delà du Bien et du Mal, et la vie qu'il est pose la terrible affirmation de la réalité dionysiaque. Il est le chaos qui sait enfanter une étoile dansante. Comme créateur, il est celui en qui « le penseur, le créateur, l'amoureux sont *un* » [283]. Mais comme symbole du créateur des valeurs nouvelles, le surhomme résume en lui les contradictions et les caractères terribles de la vie luxuriante :

« Mais voici venir les Barbares nouveaux : les cyniques, les séducteurs, les conquérants qui uniront à la supériorité intellectuelle la santé et la surabondance des énergies [284]. » Dans son immoralisme naturel, le surhumain est un être viril et modéré [285], car ce qui importe, c'est le degré de raison dans la force. Le Surhomme ne dominera les faibles et la terre que parce qu'il *se* domine et, s'il est délivré de la culpabilité et du ressentiment, son acceptation de la réalité en son devenir néces-

279. Cf. V. de P., t. II, l. IV, § 212 ; GM II, § 10 ; A, § 3.
280. Cf. GM I, § 16.
281. ASZ, Prologue, 4.
282. Cf. ASZ, Prologue, 4 ; IV, *passim*.
283. V. de P., t. II, l. IV, § 596 ; voir aussi *ibid.*, § 568.
284. V. de P., t. II, l. IV, § 90 ; voir aussi ASZ III, « De trois méchantes choses » ou « D'anciennes et nouvelles tables ».
285. V. de P., t. II, l. IV, § 402. Il convient de ne pas confondre Surhomme et Superman ; le Surhomme n'est ni un nazi ni Monsieur Muscle...

saire n'exclut nullement le sentiment de la responsabilité. Car le surhomme est le véridique qui, dans l'horizon désertique du nihilisme, crée les possibles à venir car il peut promettre. En lui, la force du Soi est créatrice de forme et d'harmonie ; il est l'être synthétique qui assume dans le dépassement de soi ses désirs et la réalité, parce qu'il est capable de les sublimer et de la transformer. Ainsi il est le Maître affirmateur que conçoit l'esprit libre comme possibilité à venir d'un sens de l'existence humaine débarrassée des valeurs du troupeau.

> Le mot « surhomme », utilisé pour désigner un type de la haute perfection, en opposition aux hommes « modernes », aux hommes « bons », aux chrétiens et aux nihilistes — un mot qui dans la bouche de Zarathoustra, du *négateur* de la morale, est un mot à méditer sérieusement — a été presque partout compris en toute innocence dans le sens des valeurs dont le contraire est apparu dans la figure de Zarathoustra : je veux dire comme le type « idéal » d'une sorte d'homme plus haute, demi-« saint » demi-« génie » [286].

Mais le surhomme n'a rien à voir avec les anciens idéaux, pas plus qu'avec le darwinisme auxquels les faibles voudraient le rattacher. L'esprit libre sait que son Surhomme, qui ressemble plus à César Borgia qu'à Parsifal, serait appelé par les bons et les justes le Diable.

Car

> Cette sorte d'homme qu'il conçoit, conçoit la réalité *telle qu'elle est*, elle est assez forte pour cela, elle ne lui est pas aliénée et n'est pas en retrait par rapport à elle, elle l'est *elle-même*, elle contient aussi en elle tout ce qu'elle a de terrible et d'énigmatique, c'est *seulement ainsi que l'homme peut avoir de la grandeur* [287].

286. EH, « Pourquoi je suis si sage », § 1 (traduction personnelle).
287. EH, « Pourquoi je suis une fatalité », § 5 (traduction personnelle). Le Surhomme, qui a le courage de la réalité, sait maîtriser ses désirs et les sublimer ; transformer rationnellement le monde correspond ainsi à la force du moi de la psychanalyse qui n'a rien à voir avec l'idéologie du « Moi fort ».

Dionysos est le sacré qui surgit de l'affirmation de l'être comme volonté de puissance. Le Surhomme est celui qui symbolise le dépassement de soi dans la véracité et la création propre à la vie ascendante délivrée du ressentiment. Il évoque les possibles à venir et oblige l'homme à devenir celui qu'il est, fidèle à la Terre dans la création. Mais pour que la vie et la réalité soient en leur facticité susceptibles d'être affirmées par la volonté forte, il faut que celle-ci soit délivrée du poids du passé et éprouve sa positivité. C'est la pensée de l'Éternel Retour qui, seule, peut garantir au créateur la subsistance du sens qu'il détermine en conformité au texte de l'être.

3. *Le mythe de l'Éternel Retour et l'affirmation du sens de la Terre*

> *Oh ! comment de l'éternité n'aurais-je concupiscence et du nuptial anneau des anneaux de l'éternel retour* [288] *?*

Le Surhomme et Dionysos sont les figures apolliniennes qui sacralisent le monde et l'existence comme volonté de puissance. Mais si forte que soit la vie qui se surmonte dans la création, il faut encore que l'être qu'elle interprète fidèlement soit conforme à son exigence. Et que la nostalgie *(Sehnsucht)* de la vie débordante ne bute pas sur la facticité du passé et l'inconsistance du

288. ASZ III, « Les Sept Sceaux », § 1.
Pour cette dernière partie, nous reprenons l'analyse que nous avions présentée dans notre mémoire de maîtrise : « Le thème de l'Éternel Retour dans la philosophie de Nietzsche. Essai d'interprétation pluraliste », texte dactylographié, 256 p., Paris-Sorbonne, 1968. Nous indiquons dès maintenant les textes principaux sur lesquels nous nous appuyons : EH (ASZ), §§ 1 et 6 ; WZM, §§ 55, 417, 462, 591, 616, 617, 708, 1060, 1061, 1062.
Mais l'œuvre fondamentale qui expose la pensée de l'éternel retour est *Ainsi parlait Zarathoustra.* Signalons particulièrement : ASZ II, « De grands événements », « L'heure du plus grand silence » ; III, « De la vision et de l'énigme », « Le convalescent », « Les Sept Sceaux ».

flux des apparences [289]. Le sacré qui donne tout son sens à l'être et à la vie, c'est la pensée de l'éternel retour qui donne à l'existence tout son poids et au devenir des phénomènes, reconnu comme seule réalité par la probité, l'entière positivité de l'être. Elle est le sommet de la contemplation car elle rapproche au maximum « un *monde du devenir de celui de l'être* [290] ». Ainsi la pensée de l'Éternel Retour est le sommet énigmatique de l'interprétation de Nietzsche, car elle conjugue l'illusion apollinienne de l'être nécessaire à la vie et la réalité du devenir que reconnaît la véracité.

Elle est donnée par Nietzsche comme une de ses principales innovations : « à la place de " métaphysique " et religion, la *doctrine du Retour Éternel* (celle-ci comme moyen de dressage et de sélection) [291].

En effet, l'éternel retour comme pensée *(Gedanke)* est donné par Nietzsche comme le centre, le sommet de sa pensée ; elle est ce qui pose l'effectivité du sens, qui seule permet à la volonté de puissance forte de se dépasser dans la création.

En tant qu'elle ouvre les possibles de l'avenir, elle est dans son irréalité le moyen d'assurer la victoire des forces actives sur les forces réactives :

> *L'Éternel Retour* — une prophétie : 1° présentation de la doctrine dans ses présupposés et conséquences *théoriques* ; 2° preuves de la doctrine ; 3° conséquences de ce qu'elle est *crue* (elle amène tout à l'éclatement) — a) moyen de la supporter, b) moyen de la mettre de côté ; 4° sa place dans l'histoire comme un milieu ou moyen (*Mitte*), temps du plus haut danger, fondation d'une oligarchie *au-dessus* des peuples et de leurs intérêts : éducation pour une politique de l'humanité en son entier ; *contre-pièce* du jésuitisme [292].

289. Cf. ASZ III, « De la grande nostalgie ».
290. WZM, § 617 ; S III, p. 895 (traduction personnelle).
291. WZM, § 1062 ; S III, p. 560 (traduction personnelle).
292. WZM, § 1057 ; S III, p. 873 (traduction personnelle).

Ainsi toute la réalité de l'Éternel Retour consiste dans la pensée de ce qu'il implique. On est amené à cette pensée lorsque le nihilisme radical pense jusqu'au bout les implications de l'idéalisme et de la science comme méta-physique.

Les deux manières de penser les plus extrêmes — la mécanique et la platonique — se rencontrent dans l'*Éternel Retour* : toutes deux en tant qu'idéaux [293].

La pensée de l'Éternel Retour est ainsi l'auto-dépassement du nihilisme qu'accomplit l'Enfant menant à son terme la conception pessimiste et logique de la réalité.

Je l'ai trouvée en pensant la conception mécaniste du monde jusque dans ses dernières conséquences. En vérité il y faut le meilleur humour pour supporter l'éternel retour tel que je l'ai fait enseigner par mon fils Zarathoustra, un monde où nous sommes compris nous-mêmes dans un éternel *da capo* [294].

Ainsi la pensée de l'Éternel Retour pose le sens de la réalité, qu'elle constitue en totalité non logique, à partir de la reconnaissance de la nécessité par laquelle le Chameau interprète le cours des choses. Elle est l'imaginaire complétude qui assure à l'être et à l'existence leur pleine positivité [295].

Le texte essentiel sur l'Éternel Retour est le chapitre « De la vision et de l'énigme », où Zarathoustra expose sa doctrine [296].

C'est aux hardis voyageurs naviguant sur la mer des possibles, que la mort de Dieu a ouvert à leurs investigations, que Zarathoustra expose sa « pensée d'abîme ». Sa doctrine est d'abord la nécessaire conséquence de l'hypostase du déterminisme et de la logique propre à l'esprit de pesanteur. C'est pourquoi cette doctrine est « l'hypothèse la plus scientifique », mais le Lion délivré du ressentiment redécouvre le caractère métaphorique de l'interprétation et transforme l'accablement nihiliste en joyeuse affirmation. La pensée de l'Éternel Retour comprend ainsi en elle-même les trois métamorphoses de l'esprit. Si elle vaut comme doctrine de sélection, c'est que chacun l'interprète selon son être. Seul le véridique pourra faire de cette pensée le guide de son existence triomphante. C'est ce qu'exprime symboliquement l'énigmatique vision du pâtre : « Je vis un jeune pâtre qui se tordait, râlant, le visage convulsé, à sa bouche pendait un noir et lourd serpent. » Ce pâtre étouffé par le serpent est l'homme succombant au poids que fait peser sur sa vie la nécessité du déterminisme métaphysique et l'absurdité du monde qu'aucun dieu n'habite. La réification des catégories de langage conduit à un monde absurde dans lequel la limitation propre à toute force ne peut qu'engendrer, une fois épuisées toutes les combinaisons possibles, l'Éternel Retour du même [297].

Le chaos du tout en tant qu'exclusion de toute activité utilitaire n'est pas en contradiction avec la pensée du cours circulaire : ce dernier est bien une Nécessité *déraisonnable* au mépris de toute considération formelle, éthique, esthétique. Le libre choix fait défaut dans le moindre détail comme dans la totalité [298].

Le Chameau qui prend au sérieux le déterminisme scientifique aboutit ainsi après la critique de Dieu moral à la vision du monde *in-sensé* dont l'éternelle nécessité l'écrase. Mais le Lion qui sait que le langage et la science ne sont que des métaphores utiles au service de la vie peut se délivrer du nihilisme s'il a le

293. WZM, § 1061 ; S III, p. 919 (traduction personnelle).
294. M VII, 1, 49, 50, cité in *Cahiers de Royaumont*, Colloque Nietzsche, p. 135.
295. L'Éternel Retour est l'imaginaire synchronie qui justifie la diachronie réelle en lui donnant sa cohérence. Elle est la langue qu'il faut présupposer pour que toute parole prenne sens. Elle est le rassemblement de la dispersion tragique de Dionysos dilacéré. Sur ces notions cf. F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*.
296. ASZ III, « De la vision et de l'énigme ». Nous suivons et citons le texte.
297. Cf. WZM, § 1066 ; S III, p. 704.
298. G XI, 271, été-automne 1881.

courage d'affronter la réalité. Nul ne peut le faire pour lui, tout au plus le philosophe peut-il par son appel évoquer les forces actives à libérer le vouloir humain :

« Mais le pâtre mordit, comme mon cri lui en donnait conseil, de bonne morsure mordit la tête du serpent, bien loin il la recracha, et — d'un bond il fut debout » : celui-ci, poussant jusqu'au bout le nihilisme, peut comprendre que l'absurde nécessité que symbolise le Retour Éternel est aussi « l'innocence du devenir », qui rend à l'existence son sens en l'exhortant à la création. Le Lion démasque en effet l'anthropomorphisme du déterminisme logique : « Toutes les suppositions préalables du mécanisme : matière, atome, pesanteur, pression et choc ne sont pas des " faits en soi ", mais des interprétations à l'aide de *fictions psychiques* [299]. »

Il s'avère donc que le nihilisme actif se retourne en son contraire, en nihilisme extatique où la vie ascendante trouve, dans l'affirmation de l'instant et le retour de celui-ci lui conférant l'éternité *(Ewigkeit),* l'encouragement à se surmonter soi-même vers la création :

> Non plus un pâtre, non plus un homme ; un métamorphosé, un transfiguré, un être qui *riait* ! jamais encore sur terre n'a ri personne comme celui qui riait [295].

La métamorphose qu'accomplit la véracité en se délivrant du ressentiment crée le Surhomme dont les éclats de rire sont la justification du devenir dans sa totalité :

En effet si tout revient, le moindre instant de bonheur justifie l'ensemble de la souffrance et toute création accomplie par la vie forte justifie le passé en reprenant dans son vouloir la facticité à laquelle elle confère le sens de l'avenir :

299. WZM, § 689 ; S III, p. 776.

> « Mais si tout est nécessaire, en quoi puis-je décider de mes actes ? » La pensée (de l'Éternel Retour) et la croyance (à ce retour) forment un poids qui parmi d'autres poids t'oppresse et pèse sur toi davantage que ceux-là. Tu dis que la nourriture, le lieu, l'air, la société te changent et te déterminent ? Or, tes opinions le font bien plus car celles-ci te déterminent à choisir telle nourriture, tel lieu, tel air, telle société. Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphose, la question que tu te poses pour tout ce que tu veux faire : « le voudrais-je de telle sorte que je veuille le faire d'innombrables fois ? » constitue le poids *le plus lourd* [300].

Dans un monde sans but ni fin, l'Éternel Retour confère à l'éphémère de l'existence humaine l'éternité du sens qui permet à la vie forte de devenir ce qu'elle est en affrontant la réalité tragique :

> Imprimons à *notre* vie l'image de l'éternité ! Cette pensée contient davantage que toutes les religions qui méprisent cette vie-ci en tant que fugitive et qui nous ont appris à élever nos regards vers une incertaine *autre vie* [301].

La pensée de l'Éternel Retour est donc ce qui, en mettant à jour l'effectivité du sens, permet au noble de devenir celui qu'il est et de se surmonter par la création en faisant de sa vie une œuvre d'art [302].

La doctrine de l'Éternel Retour est donc la figure du sacré qui, en donnant à l'existence humaine et à la réalité dionysiaque la plénitude du sens, justifie et approuve, par-delà le bien et le mal, par-delà le vrai et le faux, la totalité de l'être. Dans sa nécessité, elle confère à chaque instant le caractère de la perfection et permet aux véridiques d'accéder à l'authenticité d'une vie délivrée de toute volonté de vengeance. Si l'interprétation qu'on

300. G 11 (226), été-automne 1881.
301. G 11 (264), été-automne 1881.
302. G 11 (270), été-automne 1881.

en donne juge celui qui la juge, puisqu'il révèle par là la qualité dominante de son idiosyncrasie,

> cette doctrine est douce à l'égard de ceux qui se refusent à la croire, elle n'a point d'enfer ni ne profère de menaces. Qui ne la croit, n'a qu'une *vie fugitive* dans sa conscience [303].

Si l'exigence qu'elle pose est tyrannique, ce n'est donc qu'au sens où elle oblige chacun à se révéler dans l'horizon du nihilisme tel qu'il est, car il est bien des manières de nier et d'affirmer ; ce qui seul importe c'est d'avoir le courage de son être [304].

Dionysos est un concept, le Surhomme une baudruche, l'éternel retour une pensée ; les figures du sacré chez Nietzsche ne sont pas des réalités, mais les formes apolliniennes en lesquelles et grâce auxquelles la vie ascendante donne à ses désirs et à son agir la plénitude du sens : car il est besoin de l'illusion favorable à la vie pour que la vérité ne soit plus l'idole destructrice de la métaphysique mais l'interprétation fidèle au texte de l'être par laquelle l'homme se surmonte dans la création qui confère à la réalité la perfection du fini. Le sacré n'est pour Nietzsche que l'assomption des désirs qui révèle et justifie le pluralisme et la hiérarchie des différentes formes d'existence confrontées à leur tragique incomplétude. Car pour qui pense la réalité tragique du nihilisme, il est besoin de l'effectivité du sens pour avoir le courage de la vérité sans y rechercher la mort.

303. G 11 (265), été-automne 1881.
304. ASZ IV, « La fête de l'âne ».

CONCLUSION

Nous espérons avoir montré la profondeur et le sérieux de la problématique nietzschéenne du divin. En ses différents moments la pensée de Nietzsche place chacun face à la réalité tragique et le somme de devenir ce qu'il est. Nul compromis n'est possible. Mais dans le respect de la différence et le pathos de la distance, un combat de grand style peut et doit se livrer entre une Foi exempte de moralisme et de ressentiment et un athéisme conséquent, dans la mesure où l'un et l'autre s'avéreront capables de l'affirmation tragique.

Pavois de la Nécessité !
Suprême constellation de l'Être !
— qu'aucun désir n'atteint,
que ne tache aucun Non,
éternel Oui de l'Être,
éternellement je suis ton Oui :
car je t'aime, ô Éternité [305].

305. « Gloire et Éternité », in *Revue Philosophique* no 3, 1971, traduction de M. Servière.

APPENDICE

SUR LA CHRISTOLOGIE NIETZSCHÉENNE

Chaque église est la pierre sur le tombeau d'un homme de Dieu : elle veut à tout prix qu'il ne ressuscite pas 306.

Qu'a nié le Christ ? tout ce qui aujourd'hui porte le nom de chrétien 307.

Le Christ sur la croix est le plus sublime des symboles — aujourd'hui encore 308.

Les sarcasmes et les invectives de Nietzsche contre le christianisme occultent le sérieux de sa méditation sur la personne du Christ. On oublie trop souvent que le Surhomme, s'il doit avoir la volonté d'action et l'attachement à la terre d'un « César romain » doit aussi posséder la spiritualité la plus haute, celle de « l'âme du Christ ». Nietzsche a toujours respecté et admiré ce qu'il croyait avoir saisi de la personne réelle du Christ, au-delà et contre la tradition des églises. Lorsque, sombrant dans la folie, le philosophe signe ses dernières lettres des noms mêlés de Dionysos et du Crucifié, il révèle que si on l'a compris, Dionysos est moins l'ennemi du Christ qu'il n'en est le doublet 309.

306. ASZ, « Notes et aphorismes », 64 in trad. H. Albert, Gallimard, 1947.
307. S III, p. 830 (traduction personnelle).
308. S III, p. 499 (traduction personnelle).
309. Cf. EH, « Pourquoi je suis une fatalité », § 9 ; S III, pp. 738, 772 ; *Lettres* du 4-1-1889. Dionysos s'oppose par son martyre tragique à la crucifixion selon l'interprétation chrétienne traditionnelle qui fait de la mort du Fils de Dieu un signe de la faute des hommes et de la non-valeur de la vie. Mais pour Nietzsche, l'image du Christ et le sens de sa mort sont tout autres.

La méditation sur le type du Christ, comme celle sur Socrate, parcourt toute la pensée nietzschéenne. Ici plus que jamais, l'ennemi est l'ami vénéré, l'autre est le même, le plus différent est le plus proche. L'image que Nietzsche nous donne du Christ n'est en rien mesquine, même si, par ailleurs, elle ne fournit qu'une partie des qualités qui devront caractériser la Sur-humanité future. Dans sa richesse et sa complexité, elle donne à penser aussi bien au croyant, qui, par-delà le Bien et le Mal, recherche une foi affirmative, qu'à l'athée en quête d'un idéal humain débarrassé de tout « moraline » métaphysique [310].

1. *Jésus dans l'histoire et dans la légende* [311]

L'« Évangile » mourut sur la croix.

Nietzsche distingue radicalement la personne du Christ du christianisme. Pour lui rien du christianisme historique ne vient de son prétendu fondateur. En effet, on ne peut identifier le Bon Pasteur et le vindicatif moralisateur que les « évangiles » présentent comme une seule et même personne. Le philologue soupçonne là quelque monstrueux contresens. Ce contre quoi s'in-

310. Sans évoquer ici l'influence de l'interprétation nietzschéenne sur la théologie moderne, signalons les remarquables essais de K. JASPERS, *Nietzsche et le christianisme* et *Jésus,* in « Les grands philosophes », Plon, 1963, trad. H. Naef) et de W. REICH (*Le meurtre du Christ,* « Champ libre », 1971).

311. Nous suivons l'analyse de l'« antéchrist ». Rappelons que « l'anti-chrétien » serait une traduction plus appropriée, si l'on se réfère au contenu de l'œuvre ; mais aussi le sens d'anté-christ. Si, dans la tradition, l'antéchrist est l'adversaire diabolique du Christ, et si Nietzsche assume explicitement cette signification du mot, il faut comprendre que c'est moins en son sens apocalyptique qu'en son sens strict. Car si le christianisme fut la doctrine qui s'oppose au dionysisme et le renverse en conservant nombre de ses éléments, Nietzsche est anti-chrétien et antéchrist en opérant le renversement de ce renversement, en faisant retour au pré-christianisme. Cf. à ce propos H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* Payot, 1970 ; et K. LOWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* Kohlhammer, Stuttgart, 1956.

surge le christianisme primitif avec toute la mesquinerie des petites gens, c'est la hiérarchie, c'est l'ordre établi, c'est la grandeur de l'ordre judaïque. Mais justement, comment Jésus peut-il être à la fois un « doux anarchiste » et l'agitateur politique que les faibles et les ratés de la communauté juive allaient transformer en Messie temporel, puis en Fils de Dieu ? Dans l'écart entre les différentes attitudes de Jésus que nous rapportent les « évangiles », le philosophe généalogiste trouve l'indice d'une falsification.

Jésus ne nie la hiérarchie qu'en l'ignorant, il n'est nullement animé de ressentiment contre l'ordre établi ou les prêtres. Il ne revendique ni le pouvoir temporel ni la foi en lui. Il ne juge ni ne condamne ; il ne promet rien. C'est en cela qu'il détruit la tradition morale héritée des Prophètes. Ce sont les premiers chrétiens, avec leur sotte admiration du Maître, qui ont fait de ce Bouddha pacifique le hargneux théologien qui se prend pour Dieu, et instaure au-delà du judaïsme traditionnel le judaïsme universel du ressentiment. Et s'il faut donner un auteur à cet irréparable contresens, c'est le nom de Paul qui doit être évoqué : c'est lui, bien plus que les naïfs évangélistes emportés par leur maladresse plébéienne, qui a édifié l'Église chrétienne sur les idées de faute, d'au-delà, de jugement, qui a fait du christianisme « la grande malédiction, la grande corruption intérieure, le grand instinct de la vengeance, pour lequel aucun moyen n'est assez venimeux, clandestin, souterrain, assez *petit* (...) La souillure immortelle de l'humanité [312]... »

312. A, § 62. L'analyse nietzschéenne du rôle de saint Paul dans la « judaïsation » de la vie de Jésus mériterait à elle seule un long exposé et une longue discussion exégétique. Sur ce point brûlant, plus que sur tout autre, il convient de ne pas méconnaître la précision de l'information nietzschéenne. En ce qui concerne l'importance de saint Paul, cf. parmi d'innombrables textes : M I, §§ 68, 72, 94 ; FW III, § 139 ; A, §§ 42, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 58 et S III, pp. 454, 567, 568, 571, 655, 656, 1248. Sur la moralisation du judaïsme originel que Nietzsche a toujours évalué comme affirmateur et positif, cf. A, §§ 16 et 25.

2. *Le type du Rédempteur*

> *On pourrait, avec une certaine tolérance dans l'expression, nommer Jésus un « esprit libre » — ce qui est concret le laisse indifférent : la lettre* tue, *le concret* tue [313].

Mais, une fois démasquée la perversion engendrée par le « génie de la haine » caractéristique de saint Paul, Nietzsche veut essayer de définir la psychologie du Rédempteur. Appliquant la méthode généalogique, il se demande qui a bien pu parler et vivre de telle manière que l'on ait pu en donner une image si contradictoire.

A examiner les « évangiles » de près, il apparaît pour Nietzsche évident qu'ils contiennent la définition d'un type dont il faut dégager le sens sans trop se soucier de l'exactitude positiviste [314]. Les contradictions de la tradition le laissent déjà soupçonner, mais il ne faut pas hésiter à le reconstituer à partir des indices fournis par les textes sacrés.

Pour Nietzsche, Jésus est un décadent. Il est le représentant d'une sorte de vie affaiblie, incapable d'affronter la réalité, et qui ne peut subsister qu'en refoulant totalement l'agressivité. Le Christ ne pouvait que s'opposer par sa vie au ressentiment des prêtres juifs comme à la volonté judaïque de domination sur les peuples de la terre. C'est pourquoi il ne faut retenir du Christ des « évangiles » que l'image du Bon Pasteur, et non le fanatique ennemi des pharisiens. En effet, le type du Christ est pour Nietzsche déterminé par deux traits essentiels : « la haine d'instinct pour la réalité » et « l'élimination instinctive de toute aversion, de toute hostilité, de toute limite et de toute distance dans le sentiment » [315].

313. A, § 32.
314. A, § 28.
315. Cf. A, §§ 31 et 32.

Jésus apparaît ainsi comme une sorte de doux illuminé qui trouve dans l'amour la seule issue possible à son impuissance à agir dans le monde. Il est la conséquence ultime de l'affinement spirituel produit par l'intériorisation morale de la tradition juive. Sa sensibilité excessive ne lui permet plus de supporter la réalité, et il doit fuir en un royaume intérieur pour trouver dans l'effusion sentimentale son unique possibilité de survie. Jésus doit ignorer toute extériorité. Il vit par-delà le bien et le mal, le vrai et le faux, le réel et l'imaginaire ; son royaume n'est pas de ce monde, car il est symbolique. Le Christ est ainsi décrit par Nietzsche comme un schizophrène contraint de prendre ses désirs pour la réalité, du fait de l'hyperesthésie caractéristique de son idiosyncrasie.

Ne pouvant maîtriser ses réactions ni l'ordre du monde, Jésus est bien un « saint anarchiste ». Pour lui, toutes choses et toutes personnes sont égales en leur inessentialité. Son indifférence au réel ouvre la voie à tous les égalitarismes du ressentiment, à toutes les négations de la réalité. Mais les contresens sur la personne, la vie et l'enseignement du Christ sont pour Nietzsche le fait de la vindicte plébéienne incapable de comprendre ce « grand symboliste [316] » et qui a falsifié la Bonne Nouvelle de l'Amour en une grossière doctrine de culpabilité de jugement et d'au-delà [317].

Car, s'il est incapable de se dominer, Jésus ne prétend pas dominer. C'est pourquoi, malgré l'anarchie esthésique qui fait de lui un décadent, il apparaît à Nietzsche comme un type noble. L'incapacité à agir ne tourne pas chez lui au ressentiment. Il ne nie ni ne condamne la réalité — car celle-ci n'a pas d'importance. C'est pourquoi le retrait de Jésus en son monde intérieur le rend comparable à Bouddha : par-delà toute théologie comme par-delà toute volonté d'action, il affirme paisiblement l'existence

316. A, § 30.
317. A, § 34.

du salut [318]. Il a su trouver et mettre en pratique une sorte de remède qui rend les faibles eux-mêmes contents de leur sort. Il a, au sein même de la tradition judaïque, opéré dans sa pratique la destruction de la volonté de vengeance. Il a su se protéger de la réalité sans la condamner ni la dévaloriser. Il ne cherche pas à convaincre ni à détruire qui vit autrement ; il affirme sa différence sans avoir besoin de s'opposer pour se poser. Il a découvert le sens en construisant un monde imaginaire conforme à son souhait ; mais du moins il ne maudit pas la terre ni les désirs de l'homme.

Au-delà de la morale, trouvant en lui-même les raisons et les moyens d'une existence qui bénit et ne nie plus, Jésus, lors même qu'il n'est pas le Surhomme, donne l'exemple d'une conception et d'une pratique du sacré grâce auxquelles le faible lui-même peut être noble et échapper au ressentiment.

3. *La « Bonne Nouvelle »*

> *Le christianisme est encore possible à tout instant. Il n'est lié à aucun des dogmes éhontés qui se sont parés de son nom (...). Le christianisme est une pratique, et non une doctrine. Il nous prescrit comment agir et non ce qu'il faut croire* [319].

Si le Christ apparaît à Nietzsche comme « le plus intéressant nihiliste », c'est qu'il donne l'exemple d'une pratique qui permet au faible d'être affirmateur. Dès lors qu'on épure la « Bonne Nouvelle » de tous les ajouts ultérieurs qui l'ont métamorphosée en une doctrine de la haine de la vie, elle apparaît, dans le cadre du pluralisme axiologique qu'instaure le renversement de toutes les valeurs, comme un type d'existence possible pour ceux qui ne

318. Cf. V. de P., t. I, l. I, ch. V, §§ 366, 367, 368, 375, 376, 380.
319. Cf. V. de P., t. I, l. I, ch. IV, §§ 340, 341, 342, 343.

peuvent vivre autrement. Le christianisme originel, celui de Jésus, débarrassé de tout ressentiment et de toute « moraline », peut supporter l'épreuve de l'Éternel Retour. Aux faibles et aux décadents, il offre un moyen de vivre le Salut sans nuire aux types plus nobles. C'est pourquoi Nietzsche valorise l'attitude de Jésus et la considère comme représentant la forme d'innocence que peut réaliser le faible-« enfant ».

La Bonne Nouvelle est en effet une sacralisation de la vie intérieure qui annonce la possibilité d'un salut trouvé dans la paix de l'âme.

> Que veut dire « Bonne Nouvelle » ? La vraie vie, la vie éternelle est trouvée — on ne la promet pas, elle est là, elle est *en vous* : en tant que vie dans l'amour, dans l'amour sans réticence ni exclusive, sans distance. Chacun est l'enfant de Dieu — Jésus ne réserve absolument rien pour lui seul —, comme enfant de Dieu, chacun est l'égal de chacun [320].

Le christianisme est pour Nietzsche un état d'âme qui vit et pratique l'affirmation de la divinité de l'homme dans l'immanence. Le salut est là, comme « Dieu sensible au cœur » ; il ne dépend d'aucun dogme ni d'aucune démonstration. Il est la pure positivité d'une existence authentique qui s'affirme dans l'effectivité d'une réalité symbolique. En ce sens, c'est en poète que Jésus habite la terre, dont la réalité n'est pour lui que prétexte à éprouver la prégnance du Sens.

Dans son caractère imaginaire, la croyance chrétienne ne nie pas la réalité, elle la dénie — l'expérience vécue *(Erlebnis)* de Jésus est donc à la fois en deçà et au-delà de toutes les prises de position axiologiques par lesquelles l'homme accorde au monde une importance comme étant le lieu qu'il investit de ses désirs et transforme par son action. C'est pourquoi « une telle

320. Cf. V. de P., t. I, l. I, ch. V, § 365.

croyance ne gronde pas, ne blâme pas, ne se défend pas : elle n'apporte pas " le glaive " — elle n'a pas la moindre idée d'une division qu'elle pourrait un jour provoquer. Elle ne se prouve pas, ni par miracle, ni par récompense et promesse, encore moins " par l'Écriture ". Cette croyance ne se formule pas non plus — elle *vit,* elle refuse les formulations [321]. »

Ainsi le christianisme véritable, comme le bouddhisme, est un mode de vie dans lequel la plénitude intérieure se traduit par une existence dominée par la non-violence et l'amour [322]. Il n'a rien à voir avec les interprétations millénaristes et messianiques que le ressentiment juif a plaquées sur lui [323].

Étranger à tout fanatisme, il est, par-delà le bien et le mal, la béatitude vécue. Comme expérience intérieure, il est le remède et la consolation que le décadent peut trouver à son impuissance. Incapable d'assumer le tragique de la jouissance dionysiaque le chrétien se crée son royaume ; mais il trouve dans cet imaginaire un sens, qui lui permet d'accepter et d'être satisfait de soi sans avoir à fuir la Terre dans un au-delà ou un arrière-monde dévalorisant [324].

Ainsi, la « Bonne Nouvelle » annoncée par Jésus est pour Nietzsche la possibilité de vie qui permet au faible de trouver la béatitude en se retirant de la réalité, en refusant toute opposition et toute négation. Si le chrétien vit dans un monde illusoire qui ne touche en rien à la réalité, ce monde imaginaire que construit son souhait ne porte pourtant pas condamnation de la vie. C'est pourquoi son nihilisme est, au fond, noble et peut être proposé comme idéal à ceux qui ne peuvent prétendre à la Surhumanité. A la différence du christianisme historique, le christianisme de Jésus demeure toujours possible, car s'il n'est pas

321. A, § 29.
322. A, § 32.
323. A, § 33.
324. A, § 34.

créateur, il n'est pas non plus négateur. A l'idiosyncrasie incapable de création et d'affirmation tragique, au faible, la personne de Jésus offre du moins l'exemple d'une possibilité de salut qui ne soit point nuisible au fort [325]. C'est pourquoi, tout en affirmant la distance hiérarchique entre le véridique et le chrétien, Nietzsche reconnaît la valeur et le sens de la pratique évangélique au moment même où il maudit le christianisme des églises :

> Que l'humanité soit à genoux devant l'opposé de ce qui fut l'origine, le sens, le *droit* de l'Évangile, que dans la notion « d'Église » elle ait justement sanctifié ce que le « joyeux Messager » ressentait comme *au-dessous* de lui, *derrière* lui — c'est en vain que l'on chercherait une plus grande *ironie de l'histoire universelle* [326].

325. Cf. A, § 34 et ASZ, Prologue, § 2.
326. A, § 36.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

I. ŒUVRES DE NIETZSCHE

— L'édition critique des *Œuvres philosophiques complètes* de Nietzsche d'après le texte établi par MM. COLLI et MONTINARI est en cours de parution. C'est elle qui est appelée à valoir comme l'édition de référence : c'est pourquoi, pour les volumes parus, nous nous y référons dans la traduction française placée sous la responsabilité de G. DELEUZE et M. de GANDILLAC et éditée chez Gallimard.

— Nous avons utilisé, comme édition allemande, les *Werke in drei Bänden* de K. SCHLECHTA, la moins mauvaise des versions actuellement complètement établies :

F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, Karl Hanser Verlag, Munich, 1966.

— Signalons l'existence d'éditions bilingues d'un certain nombre d'œuvres de Nietzsche. Dues à la plume de Mlle G. BIANQUIS, elles permettent une confrontation texte-traduction toujours souhaitable chez un auteur aussi soucieux de son écriture que Nietzsche (Aubier-Montaigne — Aubier-Flammarion).

Sous les abréviations suivantes, nous citons les œuvres suivantes :

A	*L'antéchrist*, trad. D. Tassel, « 10-18 », Union générale d'Edition, 1967.
ASZ	*Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. de Gandillac, NRF Gallimard, 1971.
EH	*Ecce homo*, trad. H. Albert, « Médiations », Gonthier, 1909-1971.
GD	*Le crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, Mercure de France, 1952.

FW	*Le gay savoir,* trad. P. Klossowski, NRF Gallimard, 1956-1967.
J	*Par-delà le Bien et le Mal,* trad. C. Heim - I. Hildebrand, NRF Gallimard, 1971.
GM	*La généalogie de la morale,* trad. J. Gratien, NRF Gallimard, 1971. Pour cette œuvre, nous avons aussi utilisé la traduction de H. Albert, *La généalogie de la morale,* Mercure de France, 1964.
GP	*La naissance de la philosophie,* trad. G. Bianquis, Aubier-Montaigne, 1966.
GT	*La naissance de la tragédie,* trad. C. Heim, « Médiations », Gonthier, 1964.
M	*Aurore,* trad. J. Hervier, NRF Gallimard, 1956-1967.
MAM	*Humain, trop humain,* trad. R. Rovini, 2 vol., NRF Gallimard, 1968.
PB	*Le livre du philosophe,* trad. A.K. Marietti, Aubier-Flammarion, 1966.
UB	*Considérations intempestives,* trad. G. Bianquis, Aubier-Montaigne, 1966.
UWL	*Sur la vérité et le mensonge en un sens extramoral,* in PB, III.

Les *Lettres à Peter Gast* sont citées dans la traduction de L. Servicen, « Domaine musical », Editions du Rocher, 1957.

— En ce qui concerne les nombreux et importants fragments posthumes, nous nous sommes résigné au parti suivant :

Chaque fois que cela s'est avéré possible, nous avons utilisé leur numérotation dans l'édition critique GALLIMARD — pour ce qui en est paru (marquée G) ;

mais nous avons aussi renvoyé à l'édition SCHLECHTA (marquée S III) ;

nous indiquons de plus le numéro de paragraphe de l'ancienne édition allemande de la *Volonté de puissance* (marquée WZM, §...).

Mais le plus souvent, nous avons pris la décision de nous référer à la traduction de Mlle BIANQUIS, *La volonté de puissance* (2 volumes, Gallimard NRF, 1948). Cette édition, avec son regroupement thématique et ses indications de date, demeure en effet très utilisable

et peut être facilement consultée en bibliothèque (marquée V. de P., 1..., §).

— Enfin, les textes choisis de Nietzsche, édités au PUF (collection SUP, « Les Grands Textes », 1971) par J. GRANIER, fournissent, avec leur index, un excellent instrument de travail.

II. BIOGRAPHIES ET MILIEU CULTUREL

C. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée,* 3 volumes, Gallimard NRF, 1958.

G. BIANQUIS (textes recueillis et traduits par), *Nietzsche devant ses contemporains,* Éditions du Rocher, Monaco, 1959.

R. BLUNCK, *Frédéric Nietzsche - Enfance et jeunesse,* trad. Eva Sauser, Corréa - Buchet - Chastel, 1955.

K. LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche,* trad. R. Laureillard, Gallimard NRF, 1969.

H.F. PETERS, *Ma sœur, mon épouse,* biographie de L. Andréas Salomé, trad. P. Lack, « Connaissance de l'inconscient », NRF Gallimard, 1967.

Lou ANDRÉAS SALOMÉ, *Frédéric Nietzsche,* trad. J. Benoit-Méchin, GIB. Réimpression 1970.

A. SCHAEFFER, introduction et notes de : NIETZSCHE, *Lettres à Peter Gast,* « Domaine Musical », Éditions du Rocher, Monaco, 1957.

K. SCHLECHTA, *Le cas Nietzsche,* trad. A. Coeurcy, Gallimard NRF, 1960.

J.E. SPENLÉ, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche,* Armand Colin, 1964.

P. TROTIGNON, *La philosophie allemande depuis Nietzsche,* Armand Colin, 1968.

III. ÉTUDES D'ENSEMBLE DE LA PENSÉE DE NIETZSCHE

Parmi l'énorme bibliographie nietzschéenne, nous ne signalons que les ouvrages qui, à des titres divers, nous ont aidé à élaborer notre interprétation.

C. BARONI, *Nietzsche éducateur ; de l'homme au surhomme,* Buchet-Chastel, 1961.
G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie,* PUF, 1967.
E. FINK, *La philosophie de Nietzsche,* trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Éditions de Minuit, 1965.
J. GRANIER, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche,* Éditions du Seuil, 1966.
M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (2 volumes), trad. Klossowski, Gallimard NRF, 1972.
K. JASPERS, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie,* trad. de l'allemand, Gallimard NRF, 1950.
B. PAUTRAT, « *Versions du Soleil* ». *Figures et système de Nietzsche,* Éditions du Seuil, 1971.

Parmi les ouvrages allemands non traduits :
B. BUEB, *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft,* Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1970.
K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* Kohlhammer, Stuttgart, 1956.

Signalons enfin le numéro *Nietzsche* de la *Revue Philosophique* (PUF 1971), sous la direction de J. GRANIER et P. TROTIGNON.

IV. ESSAIS ET ÉTUDES SUR LE SACRÉ CHEZ NIETZSCHE

G. BATAILLE, *Sur Nietzsche - Volonté de chance,* NRF Gallimard, 1945.
A. CAMUS, *L'homme révolté,* « Idées », NRF, 1951.
V. GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine,* Aubier-Montaigne, 1970.
J. GRANIER, « La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique », in *Procès de l'objectivité de Dieu,* Éditions du Cerf, 1969.
ID., « Nietzsche et la question de l'être » in *Revue philosophique,* n° 2 et 3, 1971, PUF.
M. HEIDEGGER, « Le mot de Nietzsche : Dieu est mort », in *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad. W Brockmeier, NRF Gallimard, 1962.
ID., « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », in *Essais et conférences,* trad. A. Bréau, « Les Essais LXC », NRF Gallimard, 1966.
J. HENRIOT, *La condition volontaire,* Nauwelaerts, 1970.

K. JASPERS, *Nietzsche et le christianisme,* trad. J. Hersch, Éditions de Minuit, 1949.
H. LEFEBVRE, *La fin de l'Histoire,* Éditions de Minuit, 1970.
Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes,* « Idées », NRF, 1962.
P. TROTIGNON, « Circulus vitiosus : deus ; circulus : vitiosus deus », in *Revue philosophique,* n° 3, 1971 (« Nietzsche »), PUF.